شرح متن الورقات لإمام الحرمين الجويني

لفضيلة الشيخ د . يوسف الغفيص

ضمن الدروس التأصيلية التي يقيمها فضيلته بجامع عثمان بن عفان رضي الله عنه بحي الوادي بمنطقة الرياض .

أعده للطباعة : أبو ماريه السهيمي

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله وصلاة وسلاماً على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه، أما بعد:

المجلس الأول في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين" أبي المعالي الجويني" رحمه الله تعالى لمعالي شيخنا الشيخ الدكتور " يوسف بن محمد الغفيص

قال الماتن رحمه الله تعالى:

الحمد لله رب العالمين وصلّ الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الحمد لله رب العالمين، وصلَّ الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً .

قال أبو المعالي الجويني في هذه الرسالة وهو إمام الحرمين لما اشتهر به من العبادة والشهرة العلمية، وهو من فقهاء الشافعية وأئمتهم في الأصول، ويُعد أبا المعالي الجويني من المتكلمين اللذين كتبوا في علم النظر وعلم الكلام، وكذلك صنف في فقه الشافعية، ودافع عن علم الكلام زمناً، ثم قرر الرجوع عن الكثير من ذلك ولاسيما ما ذكره في الرسالة النظامية، وبين أن منهج السلف هو المذهب الحق، ولكن كلامه هنالك كلامٌ فاضل ولكنه مُجمل ما فصله تفصيلاً، فهذا من المقامات الحسنة عنده وإن كان فيها إجمال، إنما المقصود أن أبا المعالي من أئمة الأصول، أصول الفقه في مذهب الإمام الشافعي، وإذا صحَّ القول جاز لنا أن

نقول، إذا صحَّ هذا التقسيم، جاز لنا أن نقول: إن أبا المعالي يُعد من الأصوليين اللذين كتبوا في الأصول بفهمٍ ثاقب، فإن بعض من كتب في الأصول، كتبوا في الأصول وهم على درجة من الفهم لكنهم ليسوا على تحقيقٍ بيِّن في معانيه، بمعنى آخر: كما أنك تتصور التقليد في الفقه، ويعني يقع لك تمييز الفقيه المحقق عن المقلد، كذلك يقع التمييز بين الأصولي المحقق والأصولي المقلد، فأبا المعالي يُعتبرُ من المحققين، وكتابه في الأصول، له كتب في الأصول أشهرها وأقواها ما جمعه في كتابه، أو ما كتبه في كتابه" البرهان" كتاب" البرهان" لإمام الحرمين الجويني، هو كتابٌ محقق في الأصول وإن كان بناه على طريقة علم الكلام، فهذا شأنٌ سبق التنبيه إليه في شرح الضروري في أصول الفقه لأبي الوليد بن رشد، وكتب أبي المعالي هذه الرسالة المختصرة سماها"ورقات في أصول الفقه" وهي من أجود المختصرات من جهة التعريف بأوائل هذا العلم، يعني من جهة التعريف بأوائل هذا العلم الشريف وهو علم الأصول الفقه المعرف بأدلة التشريع والمعرف بالدلالات والمعرف بالاجتهادات وصفة المجتهد، هذا هو علم أصول الفقه، فإنه معرفٌ بأدلة التشريع، ورُتبها، ومعرفٌ بالدلالات وأنواعها ومقاماتها، ومعرفٌ بالاجتهاد وصفة المجتهد، فمن فقه من الأصول هذا، فقد فقه علم الأصول، وإلا صار فيه جامعاً وحافظاً، ومقلداً ليس فقيهاً، فرتبته العالية عن هذا العلم أن يكون فقهاً مدركاً ليحصل تطبيقه وانتظام تطبيقه في مسائل الفقه، ليحصل تطبيقه وليتأتى انتظام تطبيقه في مسائل الفقه،

لكن ربما مما أغلق هذا شيئاً على كثيرٍ من الأذهان أن جمهور كتب الأصول التي كتبت في ما بعد الإمام الشافعي، كُتبت بلغةِ علم الكلام أو أثرت فيها لغة علم الكلام، فصاروا ينصون في مبتدأ تصنيفهم ينصُ كثيرٌ منهم أن مستند هذا العلم جُمل أو أصول، ويجعلون علم الكلام منها ويُريدون به علم أصول الدين.

فقد أثر علم الكلام من جِهة الصياغة اللفظية، وكذلك الآلة وهو علم المنطق، فإن كثيراً من المتكلمين اعتنوا بالمنطق وجعلوه معياراً في كتابة علم الأصول، وهؤلاء درجات من حيث التأثر وأبو حامد صاحب المستصفى رحمه الله يُعد من المتأثرين بصياغة الأصول على عيار المنطق، ولهذا غلب على كتابه"التجريد" وقلَّ فيه المثال الفقهي فهو كتابٌ نظرية ولكنه نظرية هي من تحصيل أبي حامد فمادة النقل فيه، النقل الصِرف قليلة، مادة النقل الصِرف في كلام أبي حامد قليلة، فأثره واستقرأوه بيِّن فيه، كما ترى أثر واستقراء الشاطبي في كتاب" الموافقات" فمادة النقل عند الشاطبي يسيرة، وهكذا الكتب، بعضها تكون مادة النقل فيها كثيرة وبعضها تكون قليلة، واللذين قلت مادتهم لا شك أنهم استفادوا ممن سبقهم لكن فرقهم بين الاستفادة التي تقع نقلاً عن معين، وبين الاستفادة التي تقع ماذا؟ استقراء لمتنوع مختلف مع ما يُضيفه إليه اجتهاده وإدراكه للشريعة فيكتب، فهذا الذي استقرأ المتنوع من الكتب، وما معه من علم الشريعة وفقها، ثم يكتب في الغالب وهذا في الغالب يكون أكثر تحقيقاً في

كل العلوم، ولهذا لما امتاز ابن قتيبة في اللغة وصار يُقال أنه خطيب أهل السنة، والجاحظ خطيب المعتزلة لبيانه وقوة سبكه، سُئل عن هذا البيان، فقيل له: أهو من السابقين، فقال: هو قول السابقين، غاض ثم فاض فليس هو إياه وليس هو غيره، يقول: هذا كلام السابقين، هذا شعر العرب، كلام الجاهليين، وفصاحة الفصحاء، غاض ثم فاض، أين غاض؟ غاض في عقله، يقول: قرأت شعر العرب وبيان العرب، وبلاغة العرب، فغاض في نفسه وفي عقله، ثم فاض، كتابةً، فليس هو إياه، وليس هو غيره، ليس هو ما قاله ابن القيس، لكن لو لم يقرأ شعر ابن القيس، وشعر طرفة، وشعر الشعراء وفصاحة الفصحاء، ما استطاع أن يكتب بهذه الدرجة من البيان والبلاغة، وهكذا في علم الأصول، بعضهم مستوعب استيعاب دقيق فيكتب نظرية دقيقة، بغض النظر عن اختلاف الآراء التي قد يُقال أنها: رأي الراجح وأنه مرجوح، وبعضهم يكثر في كلامه النقل ...

فهذا كله علمٌ شريف على كل حال، إنما يُشار إليه لأن الزمان أقل، والوقت والعمر أقل مما أتيح من العلم والكتب، فيكون طالب العلم في قراءته في العلوم أو في العلم كله منتخباً، يكون منتخباً حين يقرأ، فالمقصود أن أبا المعالي من محققي علماء الأصول من جهةِ قوة الاستيعاب لهذا العلم، من جهة قوة الاستيعاب لهذا العلم، وهو عالم جليلٌ ذكي وإن كان وقع في علم الكلام،

وطريقة علم الكلام التي أثرت على كثيرٍ من آرائه من مسائل أصول الدين، وهذا بابٌ أيضاً مما يؤخذ عليه وهو معروف.

تعريف أصول الفقه:

هذه ورقاتٌ قليلة تشتمل على معرفة فصولٍ من أصول الفقه، وذلك مؤلفهم من جزئين مفردين أحدهما: الأصول، والثاني: الفقه، فالأصل ما بني عليه غيره، والفرع ما يُبنى على غيره، والفقه: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد.

إذاً يُراد بالفقه هنا: معرفة الأحكام، الفقه بمعنى الفروع وهو الفقه بالاصطلاح، أما الفقه في اسم الشريعة فيُراد به معرفة الدين كله، كما قال النبي ﷺ: { اللهم فقهه في الدين} والمراد هنا الدين عامة.

الأحكام وتعريفاتها:

والأحكام سبعةٌ: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحذور، والمكروه، والصحيح، والباطل.

هذا من اختصار أبي المعالي، فقال: الأحكام وبدأ بها، وهذا أحد أوجه الترتيب في صياغة هذا العلم، وإن كان في الحقيقة ليس هو الترتيب المنظم للذهن، فإن الترتيب المنظم للذهن، هو البادئ بتعريف الأدلة، وتسمية الأدلة وتعيينها، ثم النظر في الأحكام، ثم النظر في الدلالات، هذا يكون أكثر انتظام وتصوراً في الذهن، فبدأ أبو المعالي على هذه الطريقة، فقال: الأحكام السبعة على سبيل الجمع، وإلا فهم ممن يُسمي الأحكام على التقسيم الأصولي المعروف أنها تنقسم إلى قسمين:

الأحكام التكليفية.

والأحكام الوضعية.

فهذه السبعة التي سماها، الخمسة الأولى منها، التي هي: الواجب، والمستحب، والمحرم، والمكروه، والمباح، هذه تُسمى الأحكام التكليفية، وهي أحكامٌ لا يجتمع إثنان منها على محل واحد، فإن الشيء لا يكون واجباً ومستحباُ في آنٍ واحد، أليس كذلك؟

إلا أن فقيهاً يقول: إنه واجب، وفقيهاً يقول: مستحب، هذا بابٌ إضافي، لكن لا يتصور أن فقيهاً يقول: هذا واجب وفي نفس الوقت يقول: إنه مستحب،

لأن الأحكام هنا مختلفة، المقصود أن هذه الخمسة هي المسماة في أصول الفقه: الأحكام التكليفية.

الصحيح والباطل، هي أخف الأحكام الوضعية، وإن كان الحكم الوضعي لا تختص تسميته بالصحيح والباطل وحدهما، بل يُدخلون فيه غير ذلك، إنما الصحيح والباطل، ويقولون الفاسد والمشهور عند الجمهور التسوية بين الباطل والفاسد، والشافعي، وأصحابه، ومنهم أبا المعالي على هذه الطريقة، خلافاً للحنفية، اللذين قالوا: إن الباطل ما نهى عنه الشارع من أصله، والفاسد: ما نهى عنه الشارع لوصفه، منعها عنه الشارع لوصفه، الجمهور يُسوون في الجملة بين الباطل والفاسد، يُسوون في الجُملة بين الباطل والفاسد، وهذه طريقة الشافعية والحنابلة، وإنما قيل يُسوون في الجملة لأنه في بعض الفروع الفقهية، يُفرقون حتى الحنابلة فرقوا في بعض الفروع بين الباطل والفاسد، كما في بعض الأنكحة فرقوا بين الباطل والفاسد وفي فساد الحج، فرقوا بين الحج الباطل، وبين الحج الفاسد، ولاسيما في رأي طائفة كثيرة من الأصحاب، فهذا يستدعي أن تقول: إن الحنابلة لا يُفرقون في الجملة في الغالب، لكن كتأصيل هن يقولون: الباطل والفاسد واحد.

، هذه الأحكام إذاً على هذين القسمين.

أراد أبو المعالي جماع الأحكام أنها سبعة، ومن حسن فقهه أنه قال: تكليفية ولا قال: وضعيه، لأنه أراد هنا الاختصار والجمع، وهي الأحكام الشرعية، لكن

في الحقيقة، الحكم الوضعي ينفك عن الحكم التكليفي، بمعنى أنه يجتمع حكمٌ تكليفي، وحكمٌ وضعي، أليس كذلك؟ فأنت تقول: الصلاة واجبة، وتكون صحيحة، فاجتمع حكمان لأن هذا تكليفي، وهذا وضعي، لكن لا يجتمع حكمان تكليفيان في رأي فقيه واحد على محلٍ واحد، فيجعله مُباحاً محرماً، على نفس الصفةٍ وعلى نفس المحل، إلا أن يتغير فيه صفة، أو يتغير فيه شرط، أو ما إلى ذلك.

وهل يلزم من وجود الحكم التكليفي ثبوت ما يُقابله من الحكم الوضعي؟

بمعنى ما يُقبله أو بعبارةٍ أدق، ما يناسبه من الحكم الوضعي، فإن الصحيح يُناسبه الواجب، ويُناسبه المستحب، أليس كذلك؟

والباطل يُناسبه المحرم

هل يلزم من كون الشيء محرم أن يكون باطناً، أو فاسدا؟

التحقيق في الأصول أن هذا ليس بلازم وقد يكون محرماً وهو ليس باطلاً، بل يبقى على صحته، وهذا على كل حال على المعاني الإضافية التي الرسالة مقامها الاختصار وليس التفصيل، وإنما المقصود أن التلازم ليس متحققاً، فيكون المعنى هتا إضافياً، ولهذا تراهم في العقود يقولون: العقد صحيح، وإن كان محرماً أحياناً ، وهذا مما يختلف الفقهاء فيه، كالبيع على بيع أخيه، فإن النبي ﷺ نهى أن يبيع الرجل على بيع أخي أليس كذلك؟

فتقول: البيع على بيع أخيه محرم، لكن هذا العقد باطل، هذا محل خلاف، الجمهور لا يرون العقد باطلاً، وإن كان منهم من يجعله مكروهاً، ومنهم من يجعله محرماً، والمشهور من مذهب الإمام أحمد أن العقد محرم وأنه باطل، نعم.

قال رحمه الله تعالى:

فالواجب: ما يُثاب على فعله، ويُعاقب على تركه.

قال أبو المعالي: فالواجب: ما يُثاب على فعله، ويُعاقب على تركه، هذا حد الواجب، وعبارة الأصوليين في حد الواجب فيها اختلاف وهو في الجملة اختلاف تنوع، وبعض الاختلاف له معنى، لكنه على خلاف طريقة الجمهور.

طريقة الجمهور من هذه الأصول: الخلاف بينهم، خلافٌ لفظي، أو يتنوع على قدرٍ من الزيادة، لكن ليس فيه تضاد، إلا على طريقة قومٍ شذوا عن جمهور الأصوليين، فالواجب كما قال المصنف: هو ما يُثاب فاعله، ويُعاقب تاركه، وبعضهم عبر بقوله: ويستحق العقاب، وهذا سواء عُبر به، أو لم يُعبر به، فإنه مُقدر، فلا يرد أن قوله: ويُعاقب أن فيه ماذا؟ أن فيه جزماً بعقوبته وأمره تحت مشيئة الله، هذا ما يرد، لأنه إنما يُريدون المعنى الأصولي، تقريب المعنى الأصولي، وليس الجزم بالعذاب من عدمه، فهذا لم يُرده أحدٌ ممن قام بتعريف الواجب.

والمندوب: ما يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه.

المندوب: ما يُثاب على فعله، إن فعله فإنه يكون مثاباً عند الله، ولا يُعاقب على تركه، وهذا في الجملة مستقر في الشريعة، وإن كان يعرض فيه بعض الاستثناء كما في بعض المؤكدات من السُنن، التي كره الأئمة، أو تركوا شهادة من أطبق على تركها، كما كره الإمام أحمد على الإقامة على ترك السُنن الرواتب، وله في الشهادة قولٌ ذكره بعض أصحابه.

فهذا أمرٌ يستثنى من هذا المعنى على سبيل الاجتهاد في بعض المؤكدات من المشروعات، لكن الأصل في المندوب أن تاركه لا يكون مؤاخذاً عند الله، ثم هذا الأصل في المستثنى الذي أشار إليه بعض العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، إنما هو في أحكام مرتب عليها في الدنيا، لكن لم يقل أحمد في الرواتب، أو في الوتر أو غيره من المندوبات عنده، وإن كانت مؤكدة، لم يقل أحمد أنه يكون ماذا؟ معاقباً، وإنما هي في بعض الأحكام التي تُرتب، كمسألة الشهادة أو نحوها.

والمباح: ما لا يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه.

المُباح: ما لا يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه، هذا من حيث الأصل، إذا وقع المباحُ وقوعاً مجرداً كما في الأفعال العادية، إذا وقع المباح وقوعاً مجرداً، أي على ما هيته العادية المحضة، المشي مثلاً، والأكلِ والشربِ، ونحوها، فإذا وقع على وجه العادي المحض، وتمحض المباح في عاديته، لكونه عادياً استقام عليه أنه لا يُثاب فاعله ولا يُعاقب تاركه، لكن إذا اتصل به مناسبٌ من الشريعة، نقله عن هذا القدر إلى ما هو فوقه، وكذلكم إذا اتصل به منافي من الشريعة نقله عن هذا القدر إلى ما دونه.

لابد في المباح أن يُلتفت إلى هذا المعنى، إلى أن ما ذكروه من حده، فإنما هو باعتبار تمحضه، إذا تمحض في كونه عادياً، كالأكل مثلاً، لكن إذا اتصل به محرك من الشريعة مناسب نقله إلى ما هو إيش؟ أعلى، فصار به مستحباً مثلاً، وكذلك إذا اتصل به محركٌ منافي من الإيرادات ونحوها، زال عن كونه مباحاً إلى وصف الكراهة أو النهي، فهذا باعتبار العارض فيه، لكن باعتبار الأصل أن المباح لا ثواب فيه ولا عقاب، لكن إذا دخل عليه هذا الزائد المنافي أو المناسب تأثر به من جهة الحكم، فمن يستعين في نومه على قيام الليل يكون ماذا؟ مثاباً، وهذا هو فقه الصحابة رضي الله عنهم، أنهم راعوا هذا المناسب أو هذا المنافي، كما جاء في حديث أبي موسى ومعاذ، لما جاء معاذ إلى اليمن قادماً على أبي موسى فتذاكر القيام من الليل فقال أحدهما كما في الصحيح وهو معاذ: أما أنا

فأنام وأقوم، يقول معاذ لأبي موسى: أما أنا أنام وأقوم، وأحتسب في نـومتي مـا احتسب في قومتي، أي أحتسب في نومي مـا احتسـب في صـلاتي، مـع أن النـوم إيش؟ مع أن النوم مباح، إنما هو التفاتٌ من معـاذ وهـو مـن فقهـاء هـذه الأمـة، وأئمتهـا في الفقـه، إنـما هـو التفـاتٌ إلى المحـرك، المناسـب مـن الشرـيعة، لأنـه احتسب، وقصد أن يستعين بنومه على مـاذا؟ قصـد أن يسـتعين بنومـه عـلى أداء صلاة الليل، ومثله في بقية المباحـات، فهـذا حكمهـا مـن حيـث الأصـل، فهـذه مسألة في المباح من جهة حكمه، ومن جهة حدة.

وفي المباح مسألة ثانية وهو أن المباح على الصـحيح، وهـو الـذي عليـه الجمهـور يُعد من الأحكام الشرعية، وهو ما اصطلح عليـه أهـل الأصـول بتسـميتهم لهـا الأحكـام التكليفيـة، وأنـت تـرى أبي المعـالي رحمـه الله، لمـا كـان يـذكر في هـذه الورقات خلاصـة مـا انتهـت إليـه مسـائل الأصـول، وسـبق الإشـارة إلى أن أبـا المعالي يُعد ممن كتب في الأصول وهو محقق فيه مدرك لمرامي ما كتب.

قال لك إن الأحكام ماذا؟ إن الأحكام سبعة، فإنما هو جمعٌ للأحكام الشرـعية، جمعٌ للأحكام الشرعية، فأدخل التكليفية على الوضعية، وما سمى من الوضعي إلا الصـحيح والباطـل، أو الفاسـد، والباطـل والفاسـد عنـد الشـافعية ومـنهم واحد في الجملة، وترك ما بعد ذلك، لأن ما بعد ذلك من الوضعي فيـه منازعـة في دخوله من الوضعي، والمتبين من الوضعي هو الصحيح والفاسـد والباطـل،

وهـم عنـد الشـافعية يجعلـون الفاسـد والباطـل كـما سـبق عـلى معنـاه واحـد في الجملة، وكذلك في المذهب عند الحنابلة رحمهم الله.

استثنوا بعـض المسـائل في الحـج، ونحـوه، لهـم فيـه تمييـز بـين الباطـل والفاسـد، الشاهد من هذا: أن المُباح حُكمٌ شرعي، وإذا استعملنا الاصطلاح قلنا: حكـمٌ تكليفي، مع أن جملة من النظار والمتكلمين من المعتزلة وغيرهم استشكلوا هذا، فمنهم من أورد عليه سؤالاً، ومنهم من جزم بأن المباح ليس من الأحكام لأنهم لا يرون فيه تكليفاً، فهـو لا تكليـف فيـه، حيـث أن الشـارع لم يطلـب فعلـه، ولم يطلب تركه، قالوا: فأين إيش؟ أين التكليف فيه؟ فلم يقع به طلب، ولم يقع بـه تكليف وهذا الإيراد خطر، لأنه تفرع ليس عن موجب من الشريعة، بـل تفـرع عن موجب من الاصطلاح، وهذا الموجـب مـن الاصـطلاح لـيس بـلازم، ولـو طـرد في التحقيـق، لاطـرد هـذا الـلازم وهـذا المبـاح حتـى عـلى المسـتحب، فـإن المستحب لا تكليف فيه، بمعنى لا عزيمة فيه، أليس كذلك؟

فإنه من وجه المستحب هو مخير بين فعله وتركه، ولكنه لو فعله أُثيب، وكذلك المكروه، فإنه لا تكليف فيه، بمعنى العزيمة، والتكليف في اللغة تكون فيه مشقة، وفيه عزم، فهذا الذي ورد على المباح يرد عند التحقيق حتى على المستحب، ويرد على المكروه، بل ويرد الواجب أحياناً، لأن بعض الواجبات تُلاقي الطبيعة والفطرة والمناسبة والاختيار، ويكون التكليف والمشقة بالانفكاكِ عنها وليس بإيش؟ وليس بفعلها، وكذلكم المحرمات، فإن قدراً

واسعاً منها بل الأصل أن جميع المحرمات منافية للفطرة واستدعائها مكلف وإذا غلبت الشهوات وهوى النفس تميز هذا عن هذا، ولكن حتى مع غلبة الشهوات وهوى النفس، يبقى قدر من المحرمات لا يمكن أن نفساً تختاره على سبيل السعادة به أو اللذة به أو الأنس به، ألا ترى أن قتل الإنسان لنفسه من المحرمات، أليس كذلك؟ هل هذا المحرم فيه تكليف؟ وأصاب الناس ويُجاهدون أنفسهم أن لا يكتمون أنفسهم؟ لا، إذاً الاصطلاح هو الذي قاد إلى هذا اللبس، الاصطلاح وتسميته الأحكام التكليفية وكان يُمكن أن تُميز على الأحكام الوضعية بنوع من التمييز غير مصطلح التكليف، فالمقصود أن المباح من الأحكام الشرعية وليس حكماً عقلياً كما قال بعض المعتزلة، بل الإباحة حكمٌ شرعي، والدليل على كونها حكماً شرعياً صريح القرآن فإن الله جلَّ وعلا قال في كتابه: ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ)) وهو شرب النبي العسل، فقال: ((أَحَلَّ اللهُ لَكَ))فهو ليس حكماً عقلياً، وقال جلَّ وعلا: ((وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ)) وكما في الحديث القدسي، في حديث عياض ابن حماق، قال الله تعالى: (كل مالٍ نحلته عبداً حلال، ....) هذا كله يُبين أن المباح من الأحكام الشرعية، أو أن الإباحة حكمٌ شرعي، ولهذا مضى هدي أئمة الاجتهاد اعتبار دليل الاستصحاب من الأدلة الشرعية، من الأدلة الشرعية بهذا الموجب،

والمحذور: ما يُثاب على تركه، ويُعاقب على فعله.

ما يُثاب على تركه، ويُعاقب على فعله، هذا ما كان محرماً أي محذوراً والمحذور إطلاقه إذا أطلق انصرف إلى المحرم، وإن كان من حيث الجمع والاشتراك فإنه اسم المشترك في ما نُهي عنه، سواء كان سبيل العزم أو دون ذلك .

والمكروه: ما يُثاب على تركه ولا يُعاقب على فعله.

المكروه : ما يُثاب على تركه، ولا يُعاقب على فعله، هذا يُسمى مكروهاً وهو في باب النهي، وما الفرق بين المكروه، وبين المستحب؟ بعضهم جعل المستحب في باب الأمر، والمكروه في باب النهي، جعل هذا في الأمر، وهذا في النهي، وبعض النظار يرى أن ثمة تلازماً بين هذا وهذا من جهة أنه إذا فعل المستحب فإنه بفعله المستحب يكون ماذا؟ مثاباً، وهل إذا ترك المستحب يكون أتى مباحاً أو أتى مكروهاً؟ هذا ما يقع فيه التفصيل من مسألة الأولى وخلافه، فبعض درجات خلاف الأولى من ترك المستحبات تكون وجهاً من المكروه وبعضها ترتقي إلى ذلك، بمعنى أنه وإن كان التحقيق أن ترك المتسحب لا يلزم عنه الكراهة، وأن فعل المكروه لا يلزم عنه ترك المستحب ... فإن هذا اللازم إذا قيل بعدمِ لزومه فلا يعني عدم إيش؟ فلا يعني عدم وقوعه، هل يلزم من ترك المستحب فعل المكروه؟ هو لا يلزم لكنه لا يمنع، فقد يكون تركه للمستحب فعلٌ لإيش؟ فعلٌ لمكروه، مثال ذلك: من أقام على ترك السلام، بدء السلام مستحب أليس كذلك؟ لكن من هجر السلام على الناس، صار لا يُبالي بالسلام على الناس، هذا على أقل أحواله أنه فعل إيش؟ ترك مستحباً وفعل مكروهاً، ليس بدرجة من عرض له ترك المستحب، المقصود من هذا التنبيه أن تارك المستحب لا يلزم أن يكون عاد إلى إيش؟ ها، من يُجيب؟ لا يلزم أن يكون عاد إلى المباح، لما تقول: إن الأفعال، هذه الأقسام الخمسة قاصرة إما أن يكون

واجباً، وإما أن يكون فعله مستحباً، وإما أن يكون فعله مباحاً، وإما أن يكون فعله محرماً، وإما أن يكون فعله مكروهاً، هذه أقسام حاصلة، أليس كذلك؟ هذه أقسام حاصلة، وما يُسمى خلاف الأولى ونحو ذلك هو يعود إلى هذه الأسماء، الأولى وخلافه يعود إلى المكروه وإلى المستحب، يعودُ إليه ويؤول إليه، طيب، هنا لابد من إدراك هذا المعنى في المكروه، وكذلك في المستحب، لا يلزم من ترك المستحب أنه يعود ضرورةً عن المكلف إلى حكم المباح، هذا الأصل، ولا يلزم من فعل المكروه أو ترك المكروه أنه يعود إلى إيش؟ إلى فعل المستحب بل قد يكون كذلك، وهو الأصل، وقد يكون دون كذلك .

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ ويُعتدُ به.

والصحيحُ ما يتعلق به النفوذ ويُعتدُ به، وما ينفذُ: ما يكون النفوذ لأنه حُكمٌ وضعي، ومعنى كونه وضعياً أن الشارع جعله أمارةً على الوجود أو الانتفاء، ولهذا يُقال هذا عقدٌ صحيح، وهذا عقدٌ باطل، أو هذه عبادةٌ صحيحة، أو هذه عبادةٌ باطلة، فإذا تعلق النفوذ به، فهذا الصحيح.

ما لا يتلقَّ به النفوذ ولا يُعتد به، فيكون باطلاً، وسموا هنا الباطل وسموا الفاسد، وسبق الإشارة إلى أن الجمهور في الجملة لا يُفرقون بين الباطل والفاسد ويجعلونها مقابلةً للصحيح، والحنفية في الجُملة يُفرقون بين الباطل والفاسد ويقولون: أن الباطل ما نهى عنه الشارع من أصله، أو لأصله والفاسد ما نهى عنه الشارع لوصفه، هذا تفريق عند الحنفية، ومثلوا له بيع الأجنة في بطون أمهاتها، فيجعلونها من باب الباطل، ويُمثلون الفاسد ببعض المعاملات المحرمة عندهم وبعضهم جعل الربا من الفاسد، وهذا فيه نظر، حتى لو قيل على طريقة الحنفية فإن فيه نظر، لأن الصحيح أن الربا ما هيته منهيٌ عنها من أصلها، فإنه إن قُدر انفكاكه عن الوصف الفضل أو النسيئة، ما عاد إيش؟ ما عاد ربا، فهو ماهية قائمة على هذا التقدير، ودائماً في القواعد الأصولية والفقهية لا يلزم أن يكون المثال بالضرورة متحقق على القاعدة، أو الضابط الأصولي أو الفقهي بل قد يكون كذلك، وقد لا يكون كذلك، وهذا معنى ينبغي لطالب العلم أن يلتفت له، لأن البعض أحياناً إذا نظر القاعدة، ونظر مثالها وفي الغالب أن المثال أقرب إلى مدارك الذهن، أليس كذلك؟ أقرب إلى الإدراك، فإذا نظر المثال ولاقى مثالاً حسناً في التصوير، وحسناً في التطبيق، ربما استحسن القاعدة وبالغ في استحسانها، وإذا لاقى مثالاً ضعيفاً أو ربما ليس ملاقاً لذهنه ربما

استشكل القاعدة ولم تلاقي ذهنه، ويكون الأمر ليس بهذا اللزوم، بمعنى قد تكون القاعدة بالغة الانضباط لكن ذُكر لها مثال إما أنه ليس مشهوراً عند قارئها أو من فروع المذهب الحنفي، التي فيها مبني على تقدير بعض الأحكام أو ما يُسمى الفقه التقديري فلا يكون ملاقياً لذهن القارئ من غيرهم، فقد يتوهم ضعفاً في القاعدة، ولا يكون الأمرُ كذلك، وبالله التوفيق، وصلَّ الله وسلم على عبده ورسوله ونبينا محمد.

قال الماتن رحمه الله تعالى:

الفقه والعلم والجهل، والفقه أخصُّ من العلم.

والعلمُ: معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع، والجهل: تصور الشيء على خلافِ ما هو به في الواقع.

هذه الأسماء الثلاثة، الفقه والعلم والجهل، يقول أبو المعالي: أن الفقه أخصُ من العلم، أي أخص من مطلق العلم، فهو قدرٌ منه، لكنه أخص منه، وهو الفهم والإدراك، وهو أخص من مطلق العلم، وأما العلم فإن النُظار اختلفوا في حده، بل إن بعض النظار قال: إنه لا يقبل الحد، ومن سببِ ذلك عندهم أن ثمة منهجٍ في علم النظر باعتبار أن الإدراك، هل يكون بالحد أو

يكون الإدراك بالرسم، الحد: يعني تعيين الماعية للشيء، والرسم: يعني تمييز ما هية الشيء عن غيره، وهذا في علم النظر والمنطق طريقتان، فمن أهل النظر من يعتبر طريقة الحد، ومن أهل النظر وهذه طريقة كثير من محققيهم كأبي حامد ويختارها ابن تيمية رحمه الله، اعتبار طريقة الرسم، وأن طريقة الرسم هي المتأتية الطرد، بخلاف طريقة الحد فإنه لا يتأتى طردها، ولذلك هم يلتزم من النظار لطريقة الحد لما جاء للعلم انغلق عليهم أمره حتى قال بعضهم إنه لا يقبل الحد لأنهم ما من قدرٍ يُقدرونه في الحد في نظرهم إلا ويرد عليه إذا عرفوا الجهل الدور، ويصير هذا مفتقرٍ إلى هذا، وهذا مفتقر إلى هذا، ويكون دوراً عندهم، فعلى كل تقدير الفهم أحصُّ من مطلق العلم، والعلم هو إدراك المعلوم على ما هو عليه، على حقيقته فإذا كان على خلاف حقيقته فهو جهل، وهذا الاسم الفقه، والعلم والجهل هي من الأسماء المذكورة في الشريعة، ويُراد بالفقه: الاستبصار وحُسن المعرفة بالدين، وهو عامٌ في كلام النبي ﷺ كما في حديثِ عبد الله بن عباس: { اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل} وقول النبي ﷺ: { من يرد الله به خيراً، يُفقهه في الدين}.

هذا الفقه هو الفهم للشريعة على الوجه المناسب، ولا يختص بالفروع وحدها، حتى جاء الاصطلاح والتمييز، فصارت تسمية الأحكام التفصيلية صار يُسمى ماذا؟ صار يُسمى الفقه، فغلب عليه، وصار إذا أطلق الفقه في موارد العلم، وبحوث العلم صار ينصرف إلى معرفة الأحكام التفصيلية،

وصارت قواعده تُسمى أصول الفقه، وإلا في الاسم الشرعي هو عام، الاسم الشرعي، ولهذا كان بعض السالفين يُسمون الفقه الأكبر لأصول الدين، وسُمي الكتاب الذي نُسب للإمام أبي حنيفة كتاب" الفقه الأكبر" وإن كان الراجح أنه ليس من مؤلفات أبي حنيفة، لكن اشتهر عند الحنفية ولا سيما عند متكلمتهم أنه من كُتب أبي حنيفة، وصار يُشرع على طريقةِ كثيرٍ من متأخري متكلميهم، والراجح أنه ليس من كتب أبي حنيفة، وإنما من كتابة بعض علماء الحنفية.

الشاهد أن اسم الفقه الأكبر يُراد به الأصول .

والعلم الضروري ما لم يلقى عن نظرٍ واستدلال كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم واللمس والذوق، أو بالتواتر، وأما العلم المكثف فهو ما يقع عن نظرٍ واستدلال.

نعم، العلم وجهان، العلم الضروري: وهو ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال، ويُشير إليه أبي المعالي بأنه ما يكون مدركاً بالحواس لأن إدراكها يكون على التجربة فلا يقع عليه الخطأ في تسميته، أو على التواتر في الإدراك العلمي القلبي.

والوجه الثاني: العلم المكتسب، ويُسمى: العلم النظري، وهو ما يحتاج إليه إلى نظرٍ واستدلال، وهكذا المعرفة وهكذا الدليل فإنه على هذين التقديرين، ولهذا هناك العلم الضروري وهناك العلم النظري، وهذا التقسيم من حيث المجرد شأنٌ بين، ولكن الخطأ في التطبيق يقع في وجوه، من أخصها خطأً وسقطاً تحويل بعض المسائل من مسائل العلم الضروري أو تحويل القدر من العلم الضروري إلى جعله علماً مكتسباً، وتوهم بعض المكتسب أنه إيش؟ أنه ضروري، وهذا مما دخل فيه كثير من الاضطراب في طرق المتفلسفة والمتكلمين، فتوهموا في بعض الضروري أنه مكتسب وصاروا يستدلون له، وربما استدلوا له بأدلة صحيحة ولكنها قاصرة في الاستدلال، مثل مسألة وجود الله سبحانه وتعالى، ومسائل من الربوبية، وقد يقع التوهم على خلاف

ذلك، بجعل مسائل للعلم مستدل عليه العلم المكتسب، توهم جعلها من العلم الضروري فتنقطع عن مقام الاستدلال لكونها ضرورية لا تحتاج إليه، فيقع فيها التوهم، وهذا التمييز بين هذا وهذا، يقع في العلميات في الجملة، ولا تجد أنه يقع في التجريبيات في الجملة التي مدركها الحواس الكاشفة، السمع والبصرِ واللمس ونحو ذلك، وهي التي يُسمها بعض النظار بالتجريبيات، فالتجريبيات مقام امتيازها بين، أليس كذلك؟ لأن مدركها حسي- من اللمس أو الشم أو السمع أو الإبصار أو نحو ذلك، ولكن الذي يقع فيه التوهم هو ما كان علمياً وهو من باب الضروري أو من باب المكتسب، وهل هو من باب اليقين أو من باب التوهم، فإن العلم المكتسب وإن كان بحاجة إلى نظر واستدلال إلا أنه على قدرٍ من الاعتبار يجاوز الوهم، فإن الوهم هو من باب، أي الأسماء التي ذكرها المعالي، الوهمي داخل في إيش؟ داخلٌ في الجهل، فكما يفعل الخطأ في نقل المكتسب إلى الضروري، أو في نقل الضروري إلى المكتسب، يقع خطأ أبلغ منه، وهو نقل الجهل إلى إيش؟ إلى العلم، فتسمية الجهل علماً، وهذا كما أشار إليه أبو حامد رحمه الله لما قال: إن هذه المدارك يتحصل بها أو تتحصل على ثلاثة أوجه:

الأوليات، والتجريبيات، والوهميات.

وبين أبو حامد رحمه الله، أن الأوليات: هي اليقينيات.

وأن التجريبيات: يقع فيها الاحتمال، وأن الوهميات: كاذبة، وهذا من حيث النظرية المجردة المتفق عليه بين النظار جميعاً، والفلاسفة أن الوهم لا حقيقة له، وأنه كاذب، ولهذا ترى أن بلشينة في كتبه تكلم عن الوهميات وبين فسادها في الحكمة وأنه ليس لها حقيقة، بل إنها كاذبة، هذا من حيث النظرية المجردة جميعهم يتفقون عليه، لكن ليس الشأن في هذا، وإنما الشأن في تعيين الوهمي من غيره، فقد يتوهم ما يكون وهمياً فيتوهم أنه أولي، وهذا نبه إليه أبو حامد لما قال: إن من أكبر موارد السخط في النظر أن يتوهم، أو أن ينقل الوهمي إلى إيش؟ إلى الأولي، فيظن الوهمي أولياً، أو يظن الأولي ماذا؟ أو يظن الأولي وهمياً، ومثل أبو حامد لهذا بمثال لا يوافق عليه، ودائماً في القواعد لا ينبغي أن يكون المثالُ هو المعرف بصحة القاعدة من عدمها، فربما كان المثال خطأً، وربما كان المثالُ ليس راجحاً، وربما كان صحيحاً مناسباً، لكن من حيث الإدراك الفاضل والإدراك الأقوى، لا يصح لك أن تجعل معيار القاعدة وما يُذكر عليها من مثال، هذه ليست طريقة للتحقيق وإن كان الذهن البسيط أحياناً يُناسبه ذلك، أنه تُشرق له القاعدة ويتعلق بها إذا لاح له أن مثاله مثالٌ إيش؟ قوي أو ظاهرٌ، هذا ليس كذلك، قد يبدو المثال قوي والقاعدة ليس كذلك، وقد يبدو المثالُ مشكلاً والقاعدة إيش؟ أقوى من ذلك، وهذا ترى يطرد في القواعد وعلم النظر ويطرد حتى في الاستدلال، حتى في الاستدلال الفقهي فقد تجد قولاً فقهياً فيُستدل له عند أصحابه بحديث، ثم تجد هذا الحديث فيه

عِلة، فقد يتأتى لك أن هذا القول ضعيف لأن مستنده ضعيف، أو لا يصح لأن مستنده لا يصح، ولكنك إذا أمعنت التحقيق بان لك أن من أسسه، أو من ابتدأه من متقدم العلماء وقال به من أئمة الاجتهاد لم يكن من الضرورة مستندهم هذا الاستدلال المتأخر من بعد أصحابهم، فالمقصود: أن الوهميات قد تدخل على الأوليات، وهذا كما قلت: لا اختلاف فيه بين علماء النظر، والفلسفة ولكن الخلاف في التطبيق، الخلاف شأنه في التطبيق أبلغ .

والنظـر والفكـر في حـالِ المنظـور فيـه، والاسـتدلال: طلـب الـدليل، والدليل: هو المرشد إلى المطلوب.

الدليل: هو المرشد إلى المطلوب، أو يقولون: ما يُمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب، نعم.

والدليل: على قول أكثر من النظار يجعلونه في الظني والقطعي، ومنهم من قال، من علماء النظر من قال: إن الـدليل إنـما هـو في القطعـي، وأمـا في الظنـي فإنـه لا يُسمى دليلاً، وإنما يُسمى أمارةً ونحو ذلـك، وخصصـنا الـدليل إذا كـان قطعيـاً هذا على كل حال اصطلاح، والجمهور من علماء النظر والأصول عـلى خلافـه، وأن الدليل يُسمى في الظني وفي القطعي، وهذا الذي مضى عليه طرائق الفقهاء والعلماء، أنهم يُسمون الدليل في ما كان قطعياً وكان ظنياً .

والظن: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر.

والشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما.

هذه حدود ورسوم يذكرها أبو المعالي على أوائل المعاني، وأوائل المعاني يُعتنى بها في علم النظر وفي الفلسفة وفي علم الكلام يعتنون بهذه الأوائل التي يُسمونها بأوائل المعاني يُعرفون بها، وإن كان ذكر أبي المعاني له في هذه الرسالة مختصراً، لأنه أراد أن يُعرفك بجملة النتائج المشهورة من علم أصول الفقه، وهذه الأوائل من المعاني في الغالب إنها في كتب الاستفصال، فهذه ليست في النتائج، إنما يبحثون فيها في أوائل المعاني، فهو استدعى ما يكون محتاج إليه في علم الأصول، وقال لك: الظن كذا، والشك كذا، الشك: ما استوى فيه الطرفان، والظن: ما ترجح أحدهما على الآخر، هذه تُسمى أوائل المعاني، وهي منهجٌ معروفٌ عند الفلاسفة في بحثهم، لكن أولئك يبحثون ما هو أوسع، فيبحثون تعريف الزمان، وتعريف المكان، وتعريف الوجود، هذه كلها يُسمونها أوائل المعاني في علم النظر، وهي في أصلها من طرائق ترتيب الفلسفة، أن أول ما يعرفون بهذه المجردات المبتدئة، ولهذا اختلف الفلاسفة في تعريف الزمان ما هو؟ وفي تعريف المكان ما هو؟ وفي تعريف الوجود ما هو؟ وفي تعريف الغير ما هو؟ كل هذه يُسمونها في أوائل المعاني، ويبحثون في كتب علم الكلام أو يُخصصون لها، يُغلبون فيها بعض الكتب، مثل ما جاء في كتاب

الإشارات والتنبيهات لابن سينا فإنه ذكر فيه: جُملةً من أوائل المعاني، ويذكر فيه النتائج التي تتصل بها بما يُسميه تنبيهاً وإشارةً في أوائل المعاني، وإذا ذكر النتائج المتممة سمى ذلك تتميماً وتذنيباً، وتجد أن كتابه قام على هذه الاصطلاحات في الغالب يقول لك إشارة أو يقول لك: تنبيه، ويقول لك: تتميمٌ وتذنيب، في ذكر النتائج على هذه الأوائل، وبحثها الرازي في كتبه، ولاسيما في كتابه" المباحث المشرقية" الذي اعتنى فيه بذكر أوائل المعاني، فعلى كل حال القدر المحتاج منها في علم الأصول، في علم أصول الفقه في مثل هذا المعنى لما يقول لك: الدليل ما هو؟ والظن ما هو؟ والشك ما هو؟ هذه كلها يُسمونها أوائل المعاني .

وعلم أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمالِ وكيفية الاستدلال بها.

قال الماتن رحمه الله تعالى: أبواب أصول الفقه.

وأبواب أصول الفقه أقسام الكلام، والأمرِ، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأفعال والناسخ والنسوخ، والإجماع والأخبار والقياس، والحظر والإباحة وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي، وأحكام المجتهدين.

أجمل إمام الحرمين رحمه الله، أجمل هذا الترتيب، بأبواب أصول الفقه، وترى أنه بدأ بغير ترتيب الأدلة، وهذه أحد الطرق في ترتيب علم الأصول فذكر بين يدي هذا الظاهر والمؤول، والعام والخاص والأمر والنهي، ثم ذكر بعد ذلك الأدلة، ثم ذكر بعض ما يتعلق بالدلالات، فهذا تقديرٌ مجمل وهذا على كل حال، يرجع إلى الترتيب، سواء بدأ التصنيف: بتسمية الأدلة، ثم تسمية الدلالات، ثم حال المجتهد والاجتهاد، أو بدأ التصنيف بذكر مقدمات الأحكام ثم ذكر الأدلة، ثم تمامات الدلالات، هذه طريقة، وهذه طريقة، وتراتيب الأصوليين مختلفة، منهم من يستعمل هذه الطريقة، ومنهم من يستعمل هذه الطريقة، وإن كان الذي يكون أكثر مناسبةً في الترتيب أن يُبدأ بتسمية الأدلة، ثم يُبدأ بتسمية الدلالات، أن تُرتب الأدلة، والتعريف بالأدلة تسمية الأدلة، ورُتب الأدلة، ثم تسمية الدلالات ورُتب الدلالات، هذا علم

الأصول، تسمية الأدلة، ورُتب الأدلة، ثم تسمية الدلالات ورُتب الدلالات، الأول في الجملة الشرعي، والثاني في الجملة لغوي، الثاني في الجملة مبني على اللغة، وما سماه الشارع مما عُدل فيه عن مطابق اللغة، ولكن مادة اللغة في الثاني ظاهرة، والأول تسميته شرعية محضة لأنها مبادئ التشريع وهي أدلة التشريع فهذا جملة علم الأصول، هذا جملة علم أصول الفقه، ولكن يبقى أن تقسيم أبي المعالي هو تقسيمٌ من باب التراتيب، فإنه جعل الأدلة، أو جعل تسمية الأدلة متوسط بين وجهين من الدلالات، أليس كذلك؟ جعل تسمية الأدلة ترى أن أنه ذكر الإجماع والكتاب والسنة ثم ذكر بعد ذلك الحظر والإباحة، وقبل ذلك يذكر الظاهر والمؤول، فجعل تسمية الأدلة متوسطاً، هذه طريقة، هذه طريقة على كل حال بالترتيب، مما يُشار إليه لترتيب أبي المعالي المجمل قبل أن ندخل في تفصيل كلامه، أنه لما ذكر تسمية الأدلة بدأ بالإجماع قبل ذكر الكتاب، أليس كذلك؟

ترى أنه ذكر الإجماع وبعده الكتاب أي القرآن، وهذه طريقة ليست مطردة عند أهل الأصول فالذي عليه الأكثر أنهم يقولون الكتاب والسنة ثم يذكرون الإجماع، وإنما ذكر أبا المعالي قدم الإجماع في الذكر لأن الإجماع من جهة اللزوم لا يقع فيه تردد بخلاف الدليل من القرآن أو السنة، فإنه قد يُختلف في دلالته وإن كان ثبوته قطعياً، فثبوت القرآن قطعي لكنك تعلم أنه قد يُختلف في إيش؟ في الدلالات، فهذا وجه، ومن وجهةٍ آخر أن الإجماع في حقيقته نتيجة وليس

مقدمة بخلاف إذا إذا سميت دليل الكتاب والسنة وكذلكم إذا قلت: القياس، أو الاستحسان في الأدلة المختلف فيها، هذه المقدمات، باعتبار ترتيب علم النظر والمنطق، وإنهم يقولون: المقدمات هو: النتائج، فإنك تقول: هذه الآية مقدمة أليس كذلك؟ مقدمة بمعنى يحصل من النظر فيها التوصل إلى الحكم، ولهذا لما سموا الدليل قالوا: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب، فالآية تُعطي نتيجة هو الحكم، وفي ترتيب المنطق المشهور عند الجمهور أنه لابد من مقدمتين لحصول النتيجة، الإجماع كما ترى ليس مقدمة، الإجماع إيش؟ نتيجة، لأنه اتفاقُ المجتهدين، فهو نتيجة في حقيقته، ولهذا هو بحاجة إلى مقدمة، هذه المقدمة هي التي سماها أهل الأصول: مستند الإجماع، لما قالوا: إن الإجماع لابد له من مستند فهذا متفقٌ عليه بالجملة بين الأصوليين، لكنهم اختلفوا هل هذا المستند يكون معيناً أو لا يكون معيناً، هل يجوز أن تكون آحاده ظنيةً أو لا يُجوز ذلك، أو لابد من قطعي في أحدِ أعيانها، هذه مباحث موجودة عندهم، ولكنهم يتفقون على أن الإجماع لابد له من مستند لأن الإجماع في الترتيب المنطقي حقيقته أنه ماذا؟ أنه نتيجة وليس مقدمة، فلما كان نتيجةً ومستنده النص، ناسب في ترتيب أبي المعالي أن يُقدم الإجماع، ليس إذا قدم الإجماع يقع لك أنه قدم الإجماع على القرآن، فإنه لا يُقدم على القرآن شيء، لكن الإجماع إنما هو نتيجة مثل ما لو قال لك الكتاب وهو وجهان، أعلاه: ما أجمع عليه، والثاني: ما دون ذلك، وهو ما اختلفوا فيه.

يعني لما قال لك الإجماع كأنه يقول: الوجه الأول في الأدلة، ما أُجمع عليه في أدلة القرآن، والثاني: مطلق الاستدلال بالقرآن، وإلا ليس هو من باب تقديم اتفاق المجتهدين، لأن اتفاق المجتهدين نتيجة هي نتيجة يتفرع عن ماذا؟ اتفاق المجتهدين نتيجة يتفرع عن مستند عن مقدمة وهي التي سماها الأصوليين: المستند، والمستند ليس كمطلق الأدلة، لابد أن المستند يكون ماذا؟ لابد أن المستند يكون إيش؟ قطعياً، لابد أن يكون قطعياً وهذا عند التحقيق مُسلمٌ عند الأصوليين، أن الإجماع الصريح وإلا هم يُسمونه، تارةً يُسمونه الإجماع السكوتي لكن الإجماع الصريح وهو المقصود بالترتيب، الإجماع الصريح لما كان قطعياً، إذاً هو نتيجة قطعية في قواعد علم النظر، أن النتيجة القطعية لابد أن تتولد عن مقدمة إيش؟ قطعية، لا يُتصور نتيجة قطعية والمقدمة إيش؟ ظنية، لكنهم تنازعوا في علم الأصول، هل هذا القطع في مستند الإجماع يجب أن يكون بدليلٍ معين قطعي، أو يمكن تصوره بآحاد من الأدلة يقع في بعض الآحاد أنه ظني، فهل مجموع هذا الآحاد يكون قطعي؟ هذا يرجع الخلاف بينهم إلى مقدمة أسبق من ذلك، وهو بما يحصل القطع وبما يحصل الظن، وهل التواتر منضبط الذي سماه علماء النظر، وهل الآحاد منضبط؟ وهل الآحاد بالقراءة أن يُفيد القطع والعلم أم لا يُفيد، هذه كلها مقدمات مُسميات في علم الكلام والنظر كما تعرف ثم دخلت على علم الأصول، على علم أصول الفقه، لكن مبتدأ تسميتها، مبتدأ تسميتها في كُتب علم النظر والكلام، ثم دخلت على

كُتب الأصوليين، يجب التأمل أو التحرير في تطبيقها، لكن المتأمل شرعاً ونظراً أيضاً أن الإجماع الصريح القطعي يكون مستنده ماذا؟ يكون مستنده قاطعاً أو قطعياً وإن اختلف في تقدير ما هو القطعي، فهذا بحثٌ آخر هو المقول في أوائل المقدمات في علم النظر، والذي يدلك على هذا أن مستند الإجماع لما ذكروه من القرآن، من أخص ما ذكروه دليلاً لصحة الإجماع وصدقه ماذا؟ ما جاء في قول الله سبحانه: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء: ١١٥] ﷺ ترى أن الآية فيها إشارة إلى أن مستند الإجماع قطعي بالتعبير الاصطلاحي، فإن الله جلَّ وعلا قال: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} سبيل المؤمنين هو النتيجة، هو الإجماع، اتفاق المجتهدين، سُمي هنا سبيل المؤمنين بكلمات الشريعة، وفي الكلمات الاصطلاحية يُسمونه إيش؟ اتفاق المجتهدين، تمام، أشارت الآية إلى أن الإجماع لابد له من مستند، وأشارت إلى أن مستنده قطعي، في نفس الآية، أشارت إلى ثبوت مستنده وإنه قطعي، لأن قبل ذلك قال: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ} فهذا بيان أن سبيل المؤمنين كان له مستند وهو موافقته لما جاء به النبي ﷺ، هذا مستنده، وأما أن هذا المستند ظاهر وقطعي فهو قوله: {مِنْ بَعْدِ} لم يُطلق مشاقة الرسول التي تُسمى إتباعًا لغير سبيل المؤمنين، بل المشاقة كلمةٌ بالغةٌ في المعاندةِ والترك، الشاقة: ليست هي مطلق المخالفة، ما تُذكر المشاقة في القرآن إلا لمن عارض صريح الحق، ما تُذكر المشاقة في القرآن إلا لمن عارض

صريح الحق، بخلاف مطلق المخالفة، لكن المشاقة والإعراض هذه لا تكون إلا لمن خالف صريح الحق، ولهذا جاءت في ذكر الكفار قال: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} فدل على أن الإجماع الصريح إنما يكون مورده إيش؟ في المتبين، وهذا ما يُسمونه في الاصطلاح الدليل القطعي، الذي يُسمونه الدليل القطعي، فلا ترى أن الآية جعلت مشاقة الرسول على سبيل الإطلاق، بل قال الله جلَّ وعلا: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} فدل على أن المشاقة لا تتأتى إلا مع إيش؟ إلا في المسائل المتبينة وأما إذا كان دون ذلك، وهي مسائل يدخلها الاختلاف والاحتمال فلا يُسمى صاحبها، لا يُسمى مشاقاً، ولهذا رأيت الأئمة رحمهم الله لما اختلف مالك مع الأوزاعي أو مع الليث أو مع أحمد أو مع الشافعي، أو اختلف أحمد معه.

لما اختلف الفقهاء والأئمة سواء بتعاصرهم أو بما يترتب في ذكر الخلاف عند أصحابهم وإن اختلفوا في الزمان، ما سُمى رأي الشافعة عند مخالفيه ضلالة أو بدعة أو هوى أو غير ذلك، لماذا؟ لأن هذا ليس أحد القولين هو سبيل المؤمنين مطلقاً، لعدم إجماعهم، وأيضاً ليس هذا في المتبين، وإنما اختلف المجتهدون في ما ليس متبايناً، بل يُعلم أن اختلافهم المحفوظ يدل على عدم كونه متبايناً، وهذا قانون مطرد، أن اختلاف الأئمة المجتهدين يدل على عدم التبين في الجملة، إلا إذا كان الخلاف شاذاً، أو كان محفوظاً، وتحقق عند الأئمة أنفسهم أن بعض الأعيان خالفوا لعدمِ بلوغهم حديث، هذا يتميز، لكن في الغالب

ليس هو السبب، وإن سموه بأسباب الاختلاف أن يكون الحديث لم يبلغه، هذا يُسمونه في أسباب الاختلاف له وقوع، لكن ليس هو الغالب، الغالب في الاختلاف بين الأئمة المجتهدين ليس من هذا السبب، ليس من مادة هذا السبب، ولكنك رأيت الأئمة رحمهم الله في مكاناً من أصول الدين الصريحة التي جاءت نصوصها صريحة وقطعية سموا خلاف ذلك بدعةً ما سموه إيش؟ اجتهاداً.

فلما قالت الخوارج مثلاً: أن مرتكب الكبيرة يكون كافراً خارجاً عن ملة الإسلام ويحل دمه ويكون مخلداً في النار، ما سموا هذا الرأي وإن صدر عن بعض المسلمين، فإن الخوارج ليسوا كفاراً كما سبق وهو مذهب الصحابة وإن كانوا أهل بغي وبلاغة، لكن لما قالوا هذا القول الذي نازع صريح الشريعة، ما سُمي هذا اجتهاداً مقبولاً، بل سُمي هذا القول بدعةً، وهذا الذي أسسته الشريعة في قول النبي: { فإن كل محدثةٍ بدعة } فأسم البدعة لا يقع على مطلق المخالفة ولايجوز شرعاً ولا فقهاً في العلم، ليس من الشريعة وليس من الفقه في العلم أن تجعل رأي مخالفك من أهل الاجتهاد في ما يحتمل الاجتهاد في فروع الشريعة أن تجعل هذا القول أو تُسميه بدعةً، هذا طريقة محدثة لم يستعملها السالفون، لم يستعملها السالفون وما كانوا يُسمون آراء مخالفيهم من العلماء بدعةً في موائد فروع الشريعة، وإنما سموا ذلك في الأقوال التي نازعت الأصول، كقول الخوارج لما قالت: إن مرتكب الكبيرة كافرٌ، خارجٌ عن ملة

الإسلام وأنه مُخلدٌ في نار جهنم، فهذا القول منازعته لأصول الشريعة واضحة، أليس كذلك؟ فلا يُسمى اجتهاداً معتبراً وإنما يُسمى بدعةً في الدين.

أقسام الكلام:

فأما أقسام الكلام فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان، أو اسمٌ وفعل.

نعم، الجُمل إما أن تكون جملاً أسمية، أو جملاً فعلية.

والكلام: هو اللفظ المفيد، الكلام هو اللفظ المفيد كما قال ابن مالك في ألفيته:

كلامنا لفظٌ مفيدٌ فاستقم	واسمٌ وفعلٌ ثم حرفٌ الكلم،
واحده كلمةٌ واللفظ عم	وكلمةٌ بها كلامٌ قد يُؤم

والكلام: هو اللفظ المفيد، إما جملة فعلية، أو جملة اسمية، استقم جملة فعلية بفعل الأمر، أو جملة اسمية كأن تخبر بالاسم كأن تقول: محمد حاضرٌ.

أو فعلٌ وحرفٌ، أو اسمٌ وحرف.

الاسم والفعل والحرف، وكلُ واحدٍ من هذه له صفة في اللغة، فإذا كان اسماً فإنه يُعرف كونه اسماً بعلامات، ما هي علامات الاسم؟ إذا قبل الجر فإنه يكون اسماً، الفعل لا يدخل عليه حرف الجر، إذا قبل (ال) فإنه يكون إيش؟ اسماً، إذا قبل النداء فإنه يكون اسماً، فالفعل لا يدخل عليه النداء، إذا قبل تنوين فإنه يكون اسماً، فإن الفعل لا يدخله التنوين، إذا أسند إليه الفعل فإنه يكون اسماً، إذا كان عاملاً الذي هو الفعل، العامل المسند إليه لابد أن يكون اسماً، والعامل هو الفعل، تقول: أطاع زيدٌ ربه، فزيد لابد أن يكون ماذا؟ اسم، لأنه أسند إلى الفعل، فهذه علاماته، كما قال ابن مالك:

بالجرِ والتنوين والندا وال	ومسندٌ للإسم وتمييزٌ حصل

ابن مالك يقول بالجر، الجر: أي دخول حرف الجر عليه،

والتنوين والنداء وال	ومسندٌ للأسم بتمييزٌ حصل

يحصل به تمييز ما يكون اسماً.

الفعل أوجه كما تعرفوا: إما أن يكون فعلاً ماضياً، أو مضارعاً، أو ماذا؟ أمراً.

والكلام ينقسم إلى: أمرٍ ونهي، وخبرٍ واستخبار، وينقسم أيضاً إلى تمنٍ وعرضٍ وقسم، ومن وجهٍ آخر ينقسم إلى حقيقةٍ ومجاز.

فالحقيقة ما بقي بالاستعمال....

على كلِ حالٍ هذه تراتيب كما قلت لكم: أن قدراً من علم الأصول تراتيب لغوية، فيقولون: الاسم ثم الاسم يُقسمونه فيجعلون منه ماذا؟ المعرب، ومنه ماذا؟ المبني، ويجعلون شبه بالحروف هو الدال على كونه مبنياً، فإذا أشبه الحرف فإنه يكون ماذا؟ مبنياً، وإذا لم يُشبه الحرف فإنه يكون ماذا؟ معرباً.

إذا أشبه الحرف فهو المبني، وإذا لم يُشبه الحرف فهو الاسم المعرب،

نعم.

أيضاً في الألفية مالك رحمه الله يقول:

والاسم منه معرضٌ ومبني لشبهٍ من الحروف مدني

إذا كان مشبهاً الحرف فإنه يكون ماذا؟ فإنه يكون مبنياً،

والاسم منه معرضٌ ومبني لشبهٍ من الحروف مدني

كالشبه الوضعي في اسمي جئتنا، والمعنوي في متى، وفي هنا، وكنيابة عن الفعل بلا تاثر وكافتقار أصلا.

فهذه أوجه الاسم المبني، وما عدا ذلك فإنه يكون معرباً.

وينقسم أيضاً إلى تمنٍ وعرضٍ وقسم ومن وجهةٍ آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة ما بقي بالاستعمال على موضوعه، وقيل ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة.

والمجاز: ما تُجوز عن موضوعه، والحقيقة إما لغوية وإما شرعية، وإما عرفية.

والمجاز: إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو نقل أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} والمجاز بالنقصانِ مثل قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} والمجاز بالنقل كالغائط في ما يخرج من الإنسان، والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}.

مسألة الحقيقة والمجاز هذه مسألة فيها طول، ولعل تكون مبتدأ لمجلسنا القادم بإذن الله تعالى لأهميتها، ماعدا ذلك من التراتيب التي يذكرها أبو المعالي رحمه الله، فهي تراتيب معروفة في اصطلاح أهل اللغة، أما مسألة الحقيقة والمجاز فهو اصطلاحٌ جرى عليه تردد، وجرت فيه منازعة ولذلك ما دخل في كتب أصول الفقه الخلاف في تسمية الفاعلِ فاعلٍ أو المفعول مفعولاً، أو علامات الاسم أو علامات الفعل، إلى آخره، وإنما دخل في كتب الأصول وتكلموا في مسألة الحقيقة والمجاز، فهذه مسألةٌ فيها بحث، وسيأتي النظر فيها في المجلس القابل بإذن الله تعالى، وهل المجاز من عوارض الألفاظ؟ أم إنه من عوارض المعاني؟ وهل المنازعة فيها لفظية أم المنازعة فيها لها ثمرة؟ ومن الذي

أكثر من استعمالها، وما علاقتها بتفسير الشريعة وهل تفسير الشريعة يفتقر إلى هذا التقسيم؟ أو يُمكن تفسير الشريعة دون الالتزام بهذا التقسيم؟

هذا موضوعٌ فيه طولٌ كما تعرف، وله آثار من جهة التطبيق .

قال الماتن رحمه الله تعالى: ومن وجهٍ آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: فيما اصطلح عليه من المخاطبة.

والمجاز ما تجوز به عن موضوعه.

والحقيقة إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية.

والمجاز إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو نقل أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى :﴿ ليس كمثله شيء ﴾، والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: ﴿ واسأل القرية ﴾، والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان، والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى :﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾.

قال أبو المعالي رحمه الله وقد ذكر أن الكلام ينقسم إلى أقسام باعتبارات فذكر تقسيمه هنا باعتبار الحقيقة والمجاز، وذكر أن الحقيقة تُعرَّف بما يكون فيه

اللفظ مستعملًا فيما وضع له، وأن المجاز بأن اللفظ مستعملٌ في غير ما وضع له، ثم ذكر أن الحقيقة تكون حقيقةً إما شرعيةً وإما لغويةً وإما عرفية، وأن المجاز أربعة كذلك.

وهذه المسألة من جهة اللغة يقدر النظر فيها على وجهين :

إما أن هذا من باب الاصطلاح على تسمية بعض سياق العربية الحقيقة، وبعض سياق العربية مجازًا، فإذا كانت من هذه المادة ومن هذا المقصود فهذا اصطلاحٌ، وكما في العُرف العلمي أنه لا مشاحة في الاصطلاح كما أنك تسمي الفاعل فاعلًا وهذا تمييز وهذا مفعولٌ مطلق وهذا مفعول لأجله إلى غير ذلك. فإذا سُمي بعض سياق اللغة كالسياق الذي يكون فيه حذف، وكالسياق الذي يكون فيه لفظٌ مشترك سُمي هذا مجازًا تمييزًا له واصطلاحًا على تسميته، وسُمي هذا حقيقة فهذا فيه اتجاه.

وأما إذا كان على الوجه الثاني وأن هذا التقسيم من عوارض المعاني، وأن الحقيقة هو اللفظ الذي يستعمل فيما وضع له، وأن المجاز هو الذي يستعمل في غير ما وضع له، فيُرتب على أن هذا من باب عوارض المعاني لا أنه من عوارض الاصطلاح والألفاظ فحسب، فهذا فيه نظر، ولا يصح أن يقال إنه مثل قولهم هذا فاعلٌ وهذا مفعول في كلام النحاة، بل هذا يكون تصريفًا لأحوال اللغة، وتقسيمًا لخطاب اللغة على تقدير أثره على المعاني.

وبهذا الوجه استطالت المعتزلة على تأويل القرآن، لما جعلت المجاز على هذا التقدير فإنهم في صفات الله سبحانه وتعالى اعتبروا بدليل علم الكلام الذي سموه دليل العقل وهو دليل الإعراض عند جمهور المعتزلة، وكذلكم في الأدلة الأخرى كدليل التخصيص ونحوه في كلام متكلمة أهل الإثبات، فاستطالوا بهذه الأدلة الكلامية وجعلوها حجةً لهم على عدم إثبات الصفات وما هو منها.

فلما قرروا ذلك بالأدلة الكلامية التي سموها الأدلة العقلية وهو يؤمنون بالقرآن وجدوا ظاهر القرآن على خلاف، وجدوا القرآن على خلاف ما قضى به هذا الدليل الذي سموه عقليًا، قالوا: هذا هو ظاهر القرآن وله تأويل، فهم مسلمون يقرون بالقرآن فكيف أرادوا أو كيف تحقق لهم هذا النظم لمذهبهم؟ قالوا: قضى دليل العقل الذي هو عند التحقيق دليل علم الكلام قضى بكذا وكذا إما الصفات مطلقًا أو ما هو منها، وما يكون من القرآن على خلاف ذلك جاءوا بتقسيم القرآن في دلالته إلى دلالة ظاهرة ودلالة مؤولة، فصار عندهم الظاهر يقابله ماذا؟ يقابله المؤول.

الظاهر يقابله المؤول كما كان الباطنية تقول: الظاهر الذي يقابله الباطن وهم مع جمهور المسلمون يعيبون على الباطنية هذا التقسيم لكونه خطأً محضًا في الدين وضلالًا عن مسلك المرسلين، فكذلكم هذا الذي جعلوه وإن لم يكن بدرجة ضلال الباطنية إلا أنه كذلك خطأٌ في الدين، فإن الله جل وعلا في كتابه

لا يخاطب بمدلولين متضادين مختلفين أحدهما متبادرٌ لا يكون مقصود الخالق من عبيده أو من عباده، والثاني خفي لا يتوصل له إلا بطرقٍ معتاصةٍ مغلقة وهي الطرق الكلامية التي سموها.

فأصل الخطأ لما جعلوا خطاب القرآن وخطاب الله سبحانه وتعالى في كتابه وكذلك النبي، لما قالوا إن فيه دلالتين متقابلتين: أحدهما ظاهرة والأخرى أيش؟ مؤولة، سموا الأولى حقيقة والثانية مجازًا، ثم قالوا: الأصل العمل بالحقيقة إلا إذا قضى صارف بصرف الدلالة عن العمل بالحقيقة إلى العمل بأيش؟ بالدلالة المجازية اللي يسمونها الدلالة المؤولة، وتوهموا أن هذا هو التأويل الذي ذكره الله بقوله: { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ }[آل عمران:٧]ﷺ، وهذا خطأٌ من جهتين:

من جهة أن الراجح في الوقف على قوله: { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ } .

ومن جهةٍ ثانية: فإن هذا ليس هو التأويل المذكور في القرآن أصلًا، فإنه مبني على قدر من الترتيب والمعنى إذا تأملته بان منافاة هذا الترتيب للشريعة، ما هو هذا الترتيب؟ أن جعلوا للآية من القرآن ماذا؟ دلالتين متقابلتين متضادتين، أو على أقل تقدير إن لم تكن متناقضةً أو متضادة فهي مختلفة، لأنك تعلم أن الدلالات إما أن تكون متناقضة، أو تكون متضادة، أو تكون أيش؟ مختلفة، أو متماثلة.

فقدَّروا هاتين الدلالتين على وجهٍ من التقابل إما بصفة التناقض أو التضاد أو على أدنى تقدير أنهما أيش؟ مختلفتان، وفي الجملة أنهما لا يخرجان عن الضدين، في الغالب أنه من باب الضدين، يعني لا يصح اجتماعهما، وأنت ترى أنه في صفة الله قالوا: ظاهرها التشبيه، فإذا قيل لهم فما حكم التشبيه تشبيه الخالق بالمخلوق؟ قالوا: تشبيه الخالق بالمخلوق كفر، وصدقوا في هذا أن تشبيه الخالق بالمخلوق كفرٌ عند أهل السنة وغيرهم، لم يقل أحد ويلتزم أحد من المسلمين بتصحيح التشبيه فكيف يقال إن القرآن له دلالةٌ مبتدئة هي ظاهره؟ وهذه الدلالة العمل بها أو مقتضاها ماذا؟ أيش؟ ومقتضاها كفر، هذا وجه قولنا إن هذا تأملته وجدته غريبًا على الشريعة وعلى خطاب الله، كيف يتوهم هذا في القرآن؟

والدليل على أن هذه الدلالة متبادرة: أنهم ما استطاعوا التحول، ليست هذه دلالة متوهمة، لو كانت متوهمة لما احتاجوا إلى ترتيب التحول عنها عبر دليل العقل ودليل علم الكلام والصارف، ظاهره ذلك، كيف يمكن أن يكون ظاهر كتاب الله ما هو كفر بإجماع المسلمين؟ ثم يتحول عنه إلى ماذا؟ ثم يتحول عنه بطرقٍ متكلفة في العقل تسمى دليل العقل وهي دليل علم الكلام، هذا بيِّن السقط والخطأ، وبيِّن الضلالة في أن ما سموه تشبيهًا وإلا فالتشبيه كفرٌ، لكن ما سموه تشبيهًا فهو ليس تشبيهًا، فإن إثبات صفات الله وكمال الله ووصف الله جل وعلا بصفات الكمال على الوجه اللائق به المنزه عن مشابهة خلقه فإن هذا

حقٌّ وكمال وليس هو التشبيه الذي نُفي بقول الله: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ }[الشورى:١١]ﷺ.

هذا على كل حال بحث في مسائل أصول الدين، لكن فيما يتعلق بمسألة الحقيقة والمجاز أنها استُدعيت بهذه القوة في كلام نُظار المعتزلة، لأنهم لما قرروا بموجب دليل علم الكلام اللي سموه دليل العقل تأويل الصفات وهم يؤمنون بالقرآن ويجلون القرآن باعتبارهم مسلمين، كيف يُتعامل مع هذا الخطاب في القرآن؟ قالوا: هذا ظاهره، ونحتاج إلى أيش؟ إلى تأويله، القرآن نزل بلسانٍ عربي، هنا استُدعيت اللغة ورُتب في ترتيب اللغة ما يُعرف بالحقيقة وأيش؟ والمجاز، وأن اللغة فيها حقيقةٌ وفيها مجاز، وهذا لا وجود له. لا أحد يعبر بجملةٍ واحدة ويكون له من عبارته، يكون له ماذا؟ يكون له مرادان متضادان، يكون له مرادان بينهما تضاد، هذا لا يقع إلا إذا كان يقصد التلبيس فيستعمل من الخطاب المشكك والمضطرب وهذا مما يُنزه عنه خطاب الأنبياء فضلًا عن ما نزل من عند الله وهو القرآن.

فإذًا الفتنة حصلت في كلام الباطنية الظاهر والباطن وقع عند هؤلاء خطأ صار أكثر شيوعًا من ضلالة الباطنية وإن كان قول الباطنية أبلغ ضلالةً وهو تقسيم خطاب القرآن إلى ظاهر وأيش؟ ومؤول، هذا صار فيه فتنةٌ كثيرة في العلم، حتى التبس على كثيرٍ من الفضلاء من متكلمة أهل الإثبات الذين لهم مقامٌ معروفٌ في علم الشريعة وفقهها وأصولها وهي مسألة الظاهر والمؤول،

هذا التقسيم غريب على اللغة وغريب على الشريعة، لا يوجد خطاب فيه معنيان مختلفان.

أما أنك تسمي بعض سياق اللغة ما كان فيه إيجاز وحذف، حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه معروف في اللغة، أليس كذلك؟ { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ }[يوسف:٨٢]ﷺ المقصود واسأل أهل القرية، حُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، هذا إذا سميت حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه سميت هذا النوع من السياق مجازًا لك ذلك أو ليس لك ذلك؟ لك ذلك، هذا لا إشكال فيه، والحذف ما هو موجود في لغة العرب؟ موجود في كل لغة بني آدم، ولو أن الناس يتكلمون بكل المفردات التي يُركب منها الحالة والسياق لملّ الناس بعضهم بعضًا، أليس كذلك؟ ... صح؟

هذا ليس في لغة العرب وحدها، فهذا موجود في كل لغات الناس أنهم يتكلمون بالمقتصد المفيد من القول، الكلام هو اللفظ، الكلام هنا كما قال ابن مالك: كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم، ما قال: استقم أنت، أليس كذلك؟ مع أن تقول: استقم جملة فعلية والفاعل هنا مقدّر، وحذف المعلوم كما هو بدهي في اللغة حذف ما يُعلم جائزٌ كما تقول: زيدٌ بعد من عندكما، وفي جواب كيف زيدٌ؟ قلت: زيدٌ استُغني عنه إذا عُرف.

لو سُميت هذه السياقات مجازًا لما صار فيها منازعة كتسمية الفاعل فاعلًا، والحال حالًا، والتمييز تمييزًا، لكن أن يقال الخطاب من الله أو من أهل

اللغة يأتي السياق فيه دلالتان متضادتان أو على أدنى تقدير مختلفتان أحدهما المتبادرة، والثانية هي المقصودة وهي ليست المتبادرة ونحتاج إلى دليل، فإذا قيل ما الدليل؟ قالوا: الدليل دليل العقل، دليل الإعراض، دليل التخصيص، دليل الإعراض الذي جعلوه دليل العقل مع أن أئمة الكلام كأبي الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر يقول: هذا دليلٌ باطلٌ بإجماع المسلمين باعتبار لوازمه، ما هي أدلة مصححة أصلًا.

أبو الحسن في رسالته إلى أهل الثغر حكى الإجماع على بطلان دليل الإعراض الذي هو عمدة المعتزلة، وكان خبيرًا به، وإن كان في الحقيقة لم ينفك عنه وصار أصحابه يفسرون الإعراض بما يعرض ويزول ولا يبقى زمنيًا وأن هذا نفوا ما سموه حلول الحوادث.

الشاهد أن هذا غريب على الشريعة أن يُجعل لخطاب القرآن هذا التقابل من الدلالات، هذا رُتب باسم نظرية أيش؟ لما كان القرآن نزل بلسان العرب رُتب بأيش؟ تحت نظرية الحقيقة والمجاز، ويضربون له مثالًا بقول الله: { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ }، من قال أنه يتبادر إلى عقل أحد؟ ومن قال إن الحقيقة المتبادرة لو احتجنا إلى صرفها أن المقصود: { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ } أي: جدران القرية، هل هذا محتمل واحد بالمليون؟ نعم هذه درجة الاحتمال فيه صفر، أحد يفهم إن المقصود { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ } اسأل الجدران، ولا لما يمثلون في بعض الكتب المتأخرة في البلاغة: رأيت أسدًا يخطب، ما أحد يعني درجة الاحتمال أن

المقصود الحيوان صفر، لكن لما يقرر هذا وكأن هذا من نظام اللغة هذا فيه إيهام، فصار مباشرًا يقال: هذا من باب الحقيقة والمجاز أيهم المقصود هل الحقيقة؟ ما هو الصارف؟ لا، هذا الباب مغلق من أصله.

إذا جُعل المجاز والحقيقة من عوارض الألفاظ والاصطلاح فهذا لا مشاحة فيه، وأما إذا أُدخل على أنه ترتيبٌ في المعاني ويتفرع عنه نتيجة أن خطاب الله له دلالتان متقابلتان ونحتاج إلى هذا التأويل وقانون التأويل، هذا ينافي ما جاء في كتاب الله من أنه بيناتٍ من الهدى والفرقان وينافي أصل الكلام، لو تأملت أصل كلام بني آدم العرب وغير العرب ما عندهم هذا التقسيم. أليس الأصل أن الإنسان فضلًا عن كلام الخالق جل وعلا، أليس الأصل أن الإنسان يتكلم بالجملة ويريد بها معنى هو الذي في نفسه؟ متى يأتي التوهم في تردد الدلالات؟

إذا كان ضعيف البيان وفيه عيٌ في بيانه أو هو يقصد التلبيس، ومعلومٌ أن هذا وهذا غير متصور في كلام أغلب العقلاء فضلًا عن كلام من؟ المسلمين، فضلًا عن كلام الأنبياء والمرسلين، فضلًا عن كلام الله المنزل على أنبيائه ورسله، هذا ليس له شأنٌ معتبر وهي بدعةٌ حصلت في الإسلام وترتب عليها مسألة الظاهر والمؤول، وهذا غريبٌ على الشريعة كغرابة مسألة الظاهر والباطن وإن كانت دونها، لكن مع الأسف صارت الفتنة بها أكثر لما فيها من

الاشتباه بخلاف الظاهر والباطن فإن الاشتباه فيه بعيد، لا يقع فيه اشتباه، فصار النفرة عنه أبلغ لاستحكامه في الضلالة.

فالمقصود أن هذا التقسيم فيه نظر، أما تسمية بعض سياقات اللغة فهذا واسعٌ وهذا معروف، وإذا نظرت وجدت أنهم يسمون المشترك أو يسمون إيجاز الحذف مجازًا، فهذا إذا سُمي المشترك أو إيجاز الحذف مجازًا على هذا الاصطلاح صح كاصطلاح اللفظ، وأما إذا ابتُليت به النصوص على هذا التقدير وهذا الترتيب وجُعل لها هذه الدلالات المتقابلة فهذا غلطٌ وسقطٌ تصان عنه نصوص الكتاب والسنة.

قال الماتن رحمه الله تعالى: الأمر

والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

وصيغته الدالة عليه: افعل، وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه، إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة فيُحمل عليه.

ولا تقتضي التكرار على الصحيح، إلا ما دل الدليل على قصد التكرار، ولا تقتضي الفور.

والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة أمرٌ بالطهارة المؤدية، وإذا فُعل يخرج المأمور به عن العهدة.

يدخل في خاطب الله تعالى: المؤمنون.

ذكر الإمام الجويني هنا ما يتعلق بالأمر وبيَّن أن الأمر إنما هو الطلب إذا كان من الأعلى، طلب الفعل من الأعلى أي: من المقام الأعلى، وهذا قيدٌ يذكره كثيرٌ من النظّار أن الأمر يكون هكذا، وهذا معنى ليس له نتيجة لازمة لأنه في حق الشريعة إنما هو كذلك، فإنما هو من الخالق للمخلوق، فهذه صفته، ولكنهم يقولون: إنه إذا كان من المساوي لا يسمى أمرًا في اللغة وهذا محل بحث، إنما أمر الشريعة بيِّن.

وصيغته: إما أن يكون بالصيغة الصريحة وهي افعل، { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ }[البقرة:١٨٣]ﷺ، { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ }[البقرة:٢١]ﷺ، فهذا أمرٌ وهذا أمر، لكن هذا جاء بصيغة الفعل افعلوا اعبدوا الله، وهذا جاء بقوله: { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ }، { وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ }[آل عمران:٩٧]ﷺ، هذا كله داخلٌ في الأمر، في أمر الله سبحانه وتعالى فلا يختص بصيغة افعل وإن كانت هي الأصل فيه.

فكل ما قضت اللغة بأن هذا يراد به الأمر الذي يفيد الوجوب فهو كذلك، بل لك أن تقول: إن هذه الصيغ نصف الوجوب بخلاف صيغة افعل، فقوله: { وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ }[آل عمران:٩٧]ﷺ، وقول النبي: (إن

الله قد فرض عليكم الحج فحجوا) كما في الصحيح عن أبي هريرة، هذه الصيغ من القرآن والسنة هي نصٌ في الوجوب، { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ }[البقرة:١٨٣]ﷺ هذا نصٌ في الوجوب ولم يقع بصيغة افعل، أليس كذلك؟ فصيغة افعل في حقيقتها صيغةٌ مطلقة، وقد اتفقوا على أن صيغة افعل يقع بها من خطاب الشارع ما يكون ندبًا، ويقع بها من خطاب الشارع ما يكون إباحةً، ويقع بها من خطاب الشارع ما يكون وجوبًا.

أما الوجوب فظاهر، { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ }[البقرة:٢١]ﷺ هذا على سبيل الوجوب والفرض، وما يكون ندبًا: صلوا قبل المغرب، فإن هذا أمرٌ وهو للندب، وما يكون إباحة { وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا }[المائدة:٢]ﷺ، فهذا الصيد بالإجماع أنه ليس مشروعًا في النسك وإنما هو مباح.

وإنما اختلفوا بعد ذلك فهذا يفيد أن صيغة افعل الأصل فيها الإطلاق عند الجمهور من أهل الأصول، الأصل فيها الإطلاق، وهذا الإطلاق هو الذي سموه التجرد، فالأصل عندهم أنها صيغةٌ مطلقة، فإذا اتصل بها التقييد قضى التقييد بأن الأمر للاستحباب أو للإباحة، وحيث لم يقع التقييد انصرفت عند الأكثر من أهل الأصول إلى ماذا؟ إلى أيش؟ إلى الوجوب، وهذا هو المبحث الأدق في أحكام الأمر، وهذا في الجملة فيه نظران:

النظر الأول: من حيث النظرية.

والنظر الثاني: من حيث التطبيق، وفيه وجهان: أحدهما من حيث النظر، والآخر من حيث التطبيق.

أما من حيث النظر: فإن الأصوليين أصحاب القواعد اختلفوا في هذه المسألة على أقوالٍ كثيرة وهي ما سموه الأمر إذا تجرد عن القرائن، هل يدل على الوجوب أو على الاستحباب أو يكون مشتركًا أو ماذا؟ وذكروا فيه أقوالًا كثيرة حتى زادت في التقسيم، وأوصلها بعض أهل الأصول والقواعد إلى خمسة عشر قولٍ كما ذكر ذلك ابن اللحام في القواعد فإنه ذكر ما يقارب الخمسة عشر قولًا أو خمسة عشر.

فالقصد أنهم زادوا في تعداد هذه الأقوال، وإن كان الجامع من هذه الأقوال المذكورة في كلام الأصوليين قليل ولا يصل إلى هذا العدد، لكن على التقسيم وعلى، وهذا يدلك على أن المسألة صار فيها كثيرٌ من المحاكاة النظرية، ولكن الذي يُحكى عن الجمهور من أهل الأصول أن الأصل في الأمر إذا تجرد أنه يفيد ماذا؟ أنه يفيد الوجوب إلا بقرينة، ولك أن تقول أن الأمر أن صيغة افعل مطلقة فحيث لم تُقيد فإنها تدل على الوجوب، فإذا قُيدت بما يفيد الاستحباب والإباحة تقيدت به، وهذا على كل حال مبني على مقدمات والجمهور يقولون: إنه للوجوب، ولكنه مبني على مقدمات بعضها عليه سؤالات تورد إشكالًا على هذه الطريقة من أصلها.

النظر الثاني: من جهة التطبيق، فإذا صححت من طريقة الجمهور أو بعبارةٍ أدق: إذا صححت الطريقة التي نُسبت للجمهور وهو أن الأمر المجرد يدل على الوجوب إلا لصارفه لقرينة أو لتقييد فإن الفقه الواسع، إذا صححت هذه المقدمة مع أنها مقدمة عليها سؤالات، لكن إذا صححتها فإن ليس السؤالات على حكمها فقط، السؤالات على تصورها قبل الحكم، وهذا موضوع فيه طول والرسالة التي نشرحها رسالة مختصرة، ولعله يأتي فيما بعد في بعض ... الأصول المطولة البحث فيها أوسع.

الشاهد أن النظرة الثانية تتعلق بأنك إذا صححت هذا التصور وهذا الحكم المنسوب للجمهور وأن الأمر المجرد يكون للوجوب إلا لصارفٍ أو قرينةٍ أو مقيد عن ذلك، فإن الفقه الواسع هو في فهم أيش؟ في فهم الصارف وفهم القرينة، فهذا هو الذي يقع فيه ضيقٌ كثير، ويقع فيه لبسٌ كثير، لأن بعض الناظرين في هذا الترتيب الأصولي يتطلب في الصارف أن يكون صارفًا فصيحًا بيِّنًا ويكون نصًا وهذا ليس بالضرورة أن يكون كذلك، قد لا يكون الصارف نصًا معينًا وإنما اعتبارٌ بكليٍّ في الشريعة، أو اعتبار باستصحاب أصل أو ما إلى ذلك.

وأنت تعرف أن الشريعة مبنية على القواعد، والقواعد هي مبنى كثير من الأدلة المستنبطة المختَلف فيها، وإذا كان التعيين يرِد في الأدلة المستنبطة كدليل القياس فالقواعد وردت في دليل المصلحة المرسلة ودليل الاستصحاب

وما إلى ذلك، فهذا مما ينبغي لطالب العلم والناظر أن يفقهه فقهًا واسعًا محكـمًا، والقول الذي نُسب للجمهور من الفقهاء أن الأمر للوجوب في الأصل هذا كما قلـت الشـأن في حُسـن تطبيقـه، وفهـم المقصـود مـن القرينـة والمقصـود مـن الصارف.

ولـذلك تـرى أمـرًا مـن أمـر النبـي ﷺ حملـه عامـة أهـل العلـم عـلى أنـه للاستحباب مع أنـك لـو طلبـت صـارفًا عـلى سـبيل الـنص مـا وجـدت صـارفًا صريحًا على سبيل النص مثل ما جاء في حديث (صلوا قبل المغرب) قالها ثلاثًـا، قال في الثالثة: (لمن شاء)، فهذا صريح في أن هذا الأمر (لولا أن أشـق لأمـرتهم بالسواك) فعُلم أن السـواك مـأمورٌ بـه لكنـه لـيس عـلى سـبيل الوجـوب، وهـذا الحديث (لولا أن أشق لأمرتهم) مما استند إليه كثير من أهـل الأصـول أن الأمـر يدل على الوجوب لأن النبي قال: (لأمرتهم)، هذا على كل حال يرِد عليه ما يرِد لأن السواك مأمورٌ به.

المهم هو حُسن تصور المسائل قبـل النظـر في أحكامهـا، حُسـن التصـور للمسألة قبل النظر في حكمها، هذا هـو المهـم في الموضـوع، لمـاذا؟ حتـى لا يقـع طالب العلم في التطبيق فيتوهم في كثيرٍ من الأمر ويقول: هذا أمـر ولا أعلـم لـه صارفًا، والأمر يدل على أيش؟ يـدل عـلى الوجـوب، ثـم يـرى أن الجماهـير مـن الفقهاء الذين مذاهبهم رُتبت أصوليًا، رُتبت مـذاهبهم أصـوليًا عنـد أصـحابهم على أنهم يقولون الأمر للوجوب، كنتيجة منطقية لماذا هؤلاء الجماهير ما أعملوا

قاعدتهم؟ فأنت أخذت قاعدتهم ثم لما جئت تطبقها أنت طبقتها وهم لم يطبقوها.

هذا إذا عرض في مسألة محل نزاع احتمل، لكن إذا رأيت الجماهير الذين نسبت القاعدة إليهم أن الأمر للوجوب يخالفونك في التطبيق قاطبةً معناه أن ثمة خللًا في فهم هذا العارض على قول الجمهور في فهمه لمعنى القرينة والصارف والمقيد ونحو ذلك.

وكما قال الإمام الزهري رحمه الله: إنا نقول في المسائل وليس كل شيءٍ نجد فيه الإسناد، الشريعة تحتاج إلى سعة فهم وسعة فقه في معرفة قواعدها، ومعرفة مقاصدها، ومعرفة دلالة النصوص المعينة والنصوص المطلقة عن المقيدة، والعام عن الخاص إلى آخره مما هو معروف في تراتيب الاستدلال وطرق الاستدلال، هذا كله مقصود حتى لا يتوهم طالب العلم في بعض الأمر فيقول: إنه على سبيل الوجوب، وبعض النهي فيقول: على سبيل التحريم، ويرى أن العام من أهل العلم على خلاف ذلك، فهذا يدل إما على أن الأصل عندك غير صحيح، وإما على أن التطبيق أيش؟ غير صحيح.

أما لو قلت في مسألة إنها للتحريم والخلاف فيها مشهور هذا احتمل أنهم متنازعون في وقوع الصارف من عدمه، لكن إذا وجدت العامة مطبقون على خلاف ذلك حتى ربما يقول بعض محققيهم من المتأخرين: لا نعلم فيه

خلافًا، وتجد أن من تسمى بهذا القول الثاني إنما هو نذر على أصولٍ مختصة كالظاهرية فحسب، فاختص به الظاهرية.

لو أنك قلت رجحت قولًا على أصلٍ عند الظاهرية وهو ترك القياس مثلًا وأنت ترى ترك القياس لصار منسجمًا وإن كان من حيث التصحيح ليس صوابًا، لكن من حيث الانسجام العلمي فيه نوع من الانسجام، لكن أنك تقول: هذا أصل الجمهور، واضح؟ هذا أصل الجمهور ثم تأخذ بقول الظاهرية، هذا مثل من يقول أحيانًا: إنه يقول طريقة الحنفية في القياس ويمنه طريقة الظاهرية، ثم إذا جاء لفرع مبني على هذا التقعيد راح يصوب قول الظاهرية يقول: عملًا بدليل القياس كما رجحه ابن حزم، هذا ما يأتي، لأن ابن حزم هنا على خلاف أصلك إلا أن يكون مأخذ ترجيح قول الظاهرية معتبر آخر.

فالشاهد: أن مسألة الأمر للوجوب والنهي للتحريم هذا فيه تصور وفيه حكم وفيه أيش؟ وفيه تطبيق، أقلها عناية البحث بالتصور، في تصور ما معنى الأمر المجرد؟ هذا تصور. الحكم ما هو؟ الأمر المجرد يدل على، الأمر المجرد يقتضي الوجوب، يقتضي الوجوب هذا هو الحكم، إلا لقرينة أو لصارف.

الثالث: التطبيق لهذه القاعدة، فأحيانًا يفوتك التحقيق في فهم التصور الصحيح أو فهم الحكم أو فهم تطبيق الحكم، فهذا ما يتعلق بمبحث الأمر، ثم

ذكر أبو المعالي أن الأمر لا يفيد التكرار ولا الفور، وهذه مسألة خلاف، هل الأمر يدل على التكرار ويدل على الفور أو ليس كذلك؟

أما مسألة التكرار: فالرجحان فيها بيِّن أن الأمر لا يدل على التكرار من حيث هو مطلق، ولهذا لما قام النبي ﷺ كما في الصحيح وقال: (أيها الناس قد فُرض عليكم الحج) قال رجل وقال: أكل عامٍ يا رسول الله؟ فهذا الرجل سأل عن التكرار، أليس كذلك؟ فقال النبي: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم. فقوله: لو قلت نعم لوجبت، دل على أن الأمر المطلق الأول لم يفد التكرار.

وأما مسألة الفور فهذه ليس فيها إطلاق.

وفي الجملة: هاتان المسألتان من محل الخلاف بين أهل الأصول، فمنهم من يقول: الأمر يقتضي التكرار ويقتضي الفور، ومنهم ما هو مذهب الشافعية والمشهور عند كثيرٍ من أهل الأصول أو أكثرهم أنه لا يفيد التكرار ولا يفيد الفور، ورتبوا على هذا النظر في مسألة الحج، قالوا: فإن الشارع أمر به أمرًا مطلقًا فلا يكون، كما أنه لا يكون تكرارًا وهذا بيِّن في الشريعة وإنما فرضه مرةً واحدة.

قال طائفةٌ في مذاهبهم الفقيهة: إنه لا يكون على الفور بل يكون على التراخي، هذا على كل حال من مباحث ومسائل الفقه.

قال الماتن رحمه الله تعالى: والأمر بإيجاد الفعل أمرٌ به وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة فإنه أمرٌ بالطهارة المؤدية، وإذا فُعل خرج عن العهدة.
يدخل في خاطب الله تعالى: المؤمنون والساهي والصبي والمجنون.

هذه المسألة من مسائل الأمر، قد تكلم أبو المعالي رحمه الله عن مسائل الأمر وما يقتضيه من الفور أو التكرار كما سبق، وما يقتضيه من حيث الأصل، هذا مسائل سبق بحثها، ثم ذكر هنا مسألة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومثَّل لذلك بمثال الطهارة، فإن الأمر بالصلاة يقول: أمرٌ بالطهارة لأن الصلاة لا تصح ولا تُشرع ولا يجوز الدخول فيها إلا بطهارة، فحيث أُمر بالصلاة فهو أمرٌ بالطهارة لأنه لا يتأتى هذا الواجب إلا بهذا الواجب.

وهذا القدر من النظر والمسألة قدرٌ مسلم وإن كان الدرجة من الاتصال من بين هذا الذي يُقدر منفكًا ويُقدر شرطًا أو واجبًا في هذا الواجب الذي وقع به الخطاب، هذا من حيث التطبيق يقع عليه اختلاف، والمثال الذي ذكر مثال مسلم أن الأمر بالصلاة لابد فيه من الأمر بالطهارة، لأن الصلاة لا تصح إلا بها، فإذا أُمر بالصلاة تضمن الأمر بالطهارة تبعًا لأن الصلاة لا تقع إلا كذلك.

والقاعدة في جملتها قاعدة مسلمة أن الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتم إلا به، أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لكن هذا الاستدعاء وهذا الاتصال لابد أن يطبق على فقهٍ صحيح وهي قاعدة فيها إجمال، هي قاعدة ليست فصيحة قاعدة مجملة تحتاج إلى حُسن فقه في تطبيقها .

يدخل في خطاب الله تعالى: المؤمنون والساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب.

الخطاب في خطاب الله المؤمنين يخرج عنه يقول أبو المعالي: الصبي ونحوه، لأن الصبي له أهلية الوجوب وليس له أهلية الأداء، فإذا كان الخطاب على سبيل الأداء وهو ليس داخلًا في التكليف وليس مكلفًا، وهذه طريقة نظرية محل خلاف بين النظار من أهل الأصول، هل الصبي والمجنون يدخل في خطاب المؤمنين أو لا يدخل؟ وهذا في الجملة بحث نظري، وأما من حيث الأحكام التطبيقية فإنها أحكام معروفة، لأن التكليف من شرطه البلوغ .

والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبها لا تصح إلا به، وهو الإسلام.

أيضًا هذه من مسائل الخلاف بين أهل الأصول، واختلفوا فيها كثيرًا وحكوا عن الأئمة في ذلك اختلافًا: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟ وأنت تعلم أن الفرع من الشرعية لو فعله الكافر من صح منه، أليس كذلك؟ لأن من شرط كل شريعة دون الأصل أن يكون هذا مبنيًا على أصل الإيمان وأصل الدين وأصل التوحيد، وإنها هل هم مخاطبون بفروع الشريعة أو ليسوا مخاطبين؟ بعضهم رتب على ذلك من جهة أحكام الحدود، لأن الخلاف في المسألة مشهور وبعضهم يقول: إنه خلافٌ لفظي ليس له ثمرة، وبعضهم رتب له ثمرة كما في مسائل الحدود .

لقوله تعالى :﴿ ما سلككم في سقر؟ قالوا: لم نك من المصلين ﴾.
والأمر بالشيء نهيٌ عن ضده.

أيضًا هذه من المسائل النظرية التي كثُر فيها النزاع: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو ليس نهيًا عن ضده؟ وفيها طريقتان للنظار: منهم من يقول إن الأمر بالشيء نهيٌ عند ضده وهذا هو المشهور عند أكثر المتكلمين، ومنهم من يقول: إن الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده وهذا قول طائفة من النظار .

والنهي عن الشيء أمر بضده.

النهي

والنهي استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه.

انتهى أبو المعالي من ذِكر مسائل الأمر ثم ذكر النهي وأحكامه، نعم والنهيُ.

والنهي استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

لمن هو دونه كما سبق في الأمر فإنه قال: لمن هو أعلى منه، فيكون الأمر من الأعلى إلى الأدنى، وضرب له مثالًا بأمر السيد لعبده فإنه يسمى أمرًا على سبيل الوجوب، وعلى سبيل اللزوم وهذا هو الأصل في النهي، ولهذا جعل الأصل فيه أن النهي يقتضي التحريم، أن النهي من حيث الأصل عند الجمهور يقتضي التحريم .

ويدل على فساد المنهي عنه.

هل النهي يدل على الفساد؟ أيضًا هذه مسألة فيها خلافٌ مشهورٌ بين النظار، **والراجح** أن النهي لا يدل على الفساد، أو بعبارةٍ أدق تقول ماذا؟ أن النهي لا يستلزم الفساد، **الراجح** أن النهي لا يستلزم الفساد، وقد يقع النهي ويكون فاسدًا ويقع النهي ولا يكون فاسدًا.

ومن مثاله قول الله جل وعلا: { وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا }[البقرة:٢٧٥]ﷺ، فالربا منهيٌ عنه أليس كذلك؟ والعقد فيه عقدٌ فاسد، ولكنك إذا جئت إلى عقد البيع بعد النداء من يوم الجمعة { إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ }[الجمعة:٩]ﷺ فعقد البيع، فعقد الإجارة والإجارة نوعٌ من البيع، فهل يكون هذا العقد صحيحًا أو يكون فاسدًا؟ نقول: هو وقع في النهي أليس كذلك؟ هو خالف ووقع في النهي فأتى المحظور، لكن اختلفوا هل يكون العقد صحيحًا أو يكون فاسدًا؟ والجمهور على صحة العقد، ومثله نهي النبي عليه الصلاة والسلام أن يبيع الرجل على بيع أخيه، ففيه نهي ولم يستلزم عند الجمهور ماذا؟ الفساد، بل الجمهور يقولون: إن النهي ثابت في حقه، ولكن العقد عقدٌ صحيح.

فالنتيجة ماذا ؟ أنه لا تلازم بين النهي والفساد .

وترد صيغة الأمر والمراد به الإباحة أو التهديد أو التسوية أو التكوين.

تأتي الصيغة في الأمر ويراد به الإباحة، مثل ما في قول الله جل وعـلا: { وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا } [المائدة:٢]ﷺ فهذا الأمر ويراد به الإباحة .

العام والخاص.

قال الماتن رحمه الله تعالى: العام والخاص.

وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعداً، من قوله: عممت زيداً وعمراً بالعطاء، وعممت جميع الناس بالعطاء.

وألفاظه أربعة: الاسم الواحد المعرف باللام، واسم الجمع المعرف باللام، والأسماء المبهمة، كمن فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، وأي في الجمع، وأين في المكان، ومتى في الزمان، وما في الاستفهام والجزاء وغيره، ولا في النكرات كقولك: لا رجلَ في الدار.

والعموم من صفات النطق. ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه.

والخاص يقابل العام.

والتخصيص تمييز بعض الجملة، وهو ينقسم إلى: متصل ومنفصل، فالمتصل الاستثناء.

ذكر أبو المعالي هنا ما يتعلق بالعموم، وترى أنه ذكر المذهب الذي عليه الجمهور من أهل الأصول وهو القول بوجود العموم وثبوته وإن كان أشار إلى أن العموم من عوارض الألفاظ، وهذه مسألة خلافية بين الأصوليين هل هو

من عوارض الألفاظ أو من عوارض المعاني؟ وبيَّن هنا أن الراجح أو المختار عنده هو اعتبار العموم وهذا فيه مذاهب لأهل النظر وعلماء النظر والأصول، والمشهور فيه ثلاثة مذاهب:

من يقول بإثبات العموم وهم الجمهور.

ومن يقول بأنه يُحمل على أدنى الجمع ولا يكون زائدًا عن ذلك إلا بدليل.

ومنهم من يقول بالتوقف في هذا، وأن ما كان مما سماه أصحاب العموم عمومًا يجعلونه من المشترك، فيكون فيه على هذا التقدير قدر من الإجمال، فيجعلونه مشتركًا.

فهذه ثلاثة مذاهب مشهور للنظار، **والراجح** عند الجمهور من أهل الأصول هو اعتبار العمل بالعموم، وأنه ثابت من حيث الألفاظ، وبعضهم يجعل العموم من عوارض المعاني كذلك.

ثم ذكر أبو المعالي الصيغ الجامعة للعموم، فذكر المعرَّف بأل، الاسم المعرَّف فإن هذا يكون من صيغ العموم كما في قول الله سبحانه وتعالى: { قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ }[المؤمنون:١]ﷺ فهذا يدل على العموم، وذكر ما كان من الأسماء المبهمة وهي الأسماء الموصولة كمن في العاقل وما في غير العاقل فإن هذا يدل على العموم كذلك، ولها صيغٌ مفصلة في كتب الأصول.

ثـم ذكـر الخـاص والتخصـيص، ويـراد بالخـاص مـا قابـل العـام، يـراد بالخاص في تقريب المسائل وبسيط المسائل مـا قابـل العـام، ويـراد بالتخصـيص تخصيص العموم أي: إخراج بعض أفراده، فإن الأصل هو العمل بجميع أفراد العام، وأن الحكم الذي ورد العموم فيـه يكـون متعلقًـا بجميـع أفـراده، فيكـون التخصيص مخرجًا بعض أفراد العـام، ومـن يقـول بـالعموم يتفقـون عـلى ورود التخصيص على العام، وإن كان التخصيص هنا عليه بعض المسائل المحكمة أو فيـه بعـض المسـائل المحكمـة وفيـه بعـض المسـائل التـي فيهـا قـدر مـن الاشـتباه والاختلاف.

أمـا المحكـم: فهـو أن يكـون التخصـيص بـالنص، فـالعموم اللفظـي يخصصه النص واللفظ الصريح، وهذا له نظائر في الشريعة ومنه الاستثناء عنـد بعضهم، وبعضهم يجعل الاستثناء ليس من باب التخصيص أصلًا وهـذا نظـر، ولكن إذا وقع التخصيص بالنص فهذا موردٌ لا يُختلف فيه. وإن كان بعـض مـا يسمى تخصيصًا بالنص لا يُختلف في كونـه نصًـا ولكـن يُختلـف في كونـه أيـش؟ تخصيصًا كالاستثناء مثلًا.

والمسائل التي يرد فيها بعض التردد في مسائل التخصيص للعموم مثل مسألة، المسائل التي يسـميها أهـل الأصـول مثـل مسـألة: هـل يمكـن أن يكـون التخصيص مخرجًا أكثر أفراد العام أو لا يمكن؟ هذه محـل خـلاف، هـل يمكـن

أن يكون التخصيص يُخرج أكثر أفراد العام أو أن التخصيص لابد أن يكون بما دون ذلك بالأقل من أفراد العام وليس بالأكثر؟

الجمهور يقولون: إن التخصيص لا يرِد على الأكثر، ومثل هذه القاعدة إذا اعتُبرت في فهم الدلالات يبين أحيانًا أن بعض الرأي من بعض الفقهاء في تفسير بعض النصوص يرِد عليه الإشكال، كيف يرِد عليه الإشكال؟ لأنه يتفرع عن أن هذا النص العام حُمل على أدنى أفراده فحسب، وهذا له بعض الأمثلة في مسائل يذكرها الفقهاء الذين قد يحملون بعض المسائل على وجهٍ من التخصيص بصفة فيتفرع عن تصحيح هذا المعنى في الأصول وهو أنه: هل يمكن أن يكون التخصيص مفرغًا العام من أكثر أفراده أو لا يمكن؟ الراجح خلاف ذلك، وأن التخصيص يكون بما دون ذلك، لا يكون بالأكثر.

ومن المسائل التي هي من مورد البحث أي: مسائل الخاص والعام، هل التخصيص يلقى بما دون النص كالتخصيص بالقياس مثلًا والتخصيص بالمصلحة المرسلة؟ هذه أيضًا من المباحث، والراجح أن التخصيص لا يقع بهذه، لا يقع التخصيص بما هو من الاستصلاح أو المصلحة المرسلة ولا بالقياس، وما يصح من المعاني يكون عند التحقيق لم يثبت العموم في هذا المحل الذي وقع معتبرًا في المصلحة المرسلة، لأن المصلحة المرسلة كما تعرف تقديرها عند من يثبتها المصلحة التي لم يشهد لها الشارع باعتبارٍ ولا إلغاء، أي: باعتبار المعين ولا إلغاء المعين، وهو الذي يسميه طائفة من أهل الأصول كأبي الحسن

الآمدي وغيره يسمونه المناسب المرسل، لما قسَّموا المناسب إلى أربعة أقسام فجعلوا: المناسب المؤثر، والمناسب الملائم، والمناسب المرسل، والمناسب الملغى.

فالمناسب المؤثر وهو أقواها، وكذلك المناسب الملائم وهو ما كان اقتضاؤه بالنوع والجنس، هذا النوع وهذا النوع يجعلونها مادة القياس اللي هو من الأدلة المشهورة في الأصول كما تعرف، ويجعلونه الدليل الرابع بعد ماذا؟ بعد الكتاب والسنة والإجماع عند أكثرهم، وبعض علماء الحنفية يقوي هذا الدليل أكثر من ذلك، وبعض الأصوليين ينقل القياس أصلًا عن دائرة الأدلة.

بعض الأصوليين يعتبر بالقياس لكنه ينقله عن نظام الاستدلال أصلًا أو نظام الأدلة يجعله في الاستنباط كما صنع أبو حامد في المستصفى، فإنه ما جعل القياس ضمن الأدلة المرتبة عنده كترتيب أدلة مبتدعة، إنما يقول: إن القياس هو في الاستنباط، فهو يصحح القياس تصحيحًا بالغًا ولكنه من حيث الترتيب جعل له ترتيبًا مختلفًا، وجعل أصول الأدلة أعني أبا حامد الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب، ثم تكلم فيما زاد على ذلك وسماه موهومًا، ثم صحح القياس وجعله في الاستنباط.

فالمقصود أن التخصيص لا يقع إلا بالنص، أو ما كان في دلالة النص، أما ما تجرد أو تمحض على أنه وجهٌ من القياس وكلمة النص هنا لا يراد بها النص الذي يقابله الظاهر وما دونه، إنما يراد بالنص ما قابل القياس وهو المصلحة المرسلة في هذا السياق، فالمصلحة المرسلة لا تخصص العموم، وتعرف

أن هذا المبحث الذي هو المصلحة المرسلة والاستصلاح فيه جدلٌ بين علماء النظر والأصول من جهة تحرير ماهيته قبل النظر في حكمه.

وهكذا كثيرٌ من المسائل الثانية في الأصول، الجدل أو الخلاف متجه إلى التحرير قبل أن يقال في الحكم حتى لا تقع المعاني في الإثبات والنفي على أوجه مختلفة، فيكون المثبت لا يريد ما أراده أيش؟ النافي، فإذا كان كذلك، إذا كان المثبت لا يريد ما أراده النافي ما تحرر أن الخلاف خلافٌ على الحقيقة، لا يكون الخلاف خلافًا على الحقيقة إلا إذا كان المعنى بين المثبت والنافي معنىً واحدًا وهذا أثبته وهذا نفاه، وإلا إذا كان الاشتراك بينهما إنما هو بالاسم فما عدا الخلافُ خلافًا، فلهذا اختُلف في تحرير المصلحة المرسلة، واختُلف بتحرير الاستحسان، واختُلف بتحرير الاستصحاب، وأخذوا من أقوال أئمتهم الحمل على المعنى الاصطلاحي فتوسعوا في ذلك.

فبعض أصحاب أحمد لما وجدوا أحمد يقول: أستحسن عند دخول الحمام كذا، وجدوا أو في أرض السواد كذا، قالوا: إنه يقول بدليل الاستحسان على معناه الذي هو العدول عن دليلٍ إلى دليل، وجعلوا أن الاستحسان مشرعًا عند مثبته بالنص لقول الله: { الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ }[الزمر:١٨]ﷺ، وهذا بعيد لأن المقصود { الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ }[الزمر:١٨]ﷺ ماذا؟ فيتبعون أحسنه أي: يحققون العمل، لأن القول هنا في الآية ما هو؟ القول الشرعي الذي هو وحي الله أو كتاب الله، { الَّذِينَ

يَسْتَمِعُونَ } ﷺ ولهذا ما قال يسمعون، { يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ } ﷺ فهو في سياق إيمانهم { فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ } ﷺ، فاستماعهم القول تحقيق العلم، استماع القول هذا تحقيق أيش؟ العلم، ولهذا لم يقل يسمعون.

ذكر فعلهم بقوله: { يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ } ﷺ، أي من الله فيما أنزله أو من النبي فيما يقوله، { فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ } ﷺ، كيف يتبعون أحسنه؟ إذا طابق العلم أيش؟ العمل، أو تبع العمل العلم، حققوا العلم والعمل، هذا ما قال الإمام البخاري: باب العلم قبل القول والعمل، تحقيق العمل هو قوله، ليس المقصود { الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ }[الزمر:١٨]ﷺ أنهم يستمعون القول من قول الله أو قول نبيه فيختارون وينتخبون منه، هذا يرِد ولا ما يرِد؟ هل هذا المعنى يصح حمل الآية عليه؟

لا يصح، { فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ } ﷺ أي يحققونه، ولهذا تقول: أبو بكر استمع القول القرآن فاتبع أحسنه، وقد يأخذ القرآن ويستمعه من لا يتبع أحسنه لكونه ماذا؟ مقتصدًا فيه، وقد يسمع القرآن ويستمعه من لا يتبع أحسنه فيكون ظالمًا لنفسه، كما قال الله جل وعلا: { ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا }[فاطر:٣٢]ﷺ فهؤلاء أخذوا القول لكن لما جاء التحقيق في العمل، قال: { فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ }[فاطر:٣٢]ﷺ.

فالآية ما تدل على تشفيع دليل الاستحسان بهذه الطريقة، لأن الآية { فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ } ﷺ، واضح؟ { فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ } ﷺ أي يحققون العمل ليس أنهم ينتخبون من دليلٍ إلى دليل، وإنما يقال الاستحسان ثابت في الشريعة وأصله في اللغة معروف، وكما صح القياس دون أن يكون حرفه في القرآن أو اسمه في القرآن، فهذا لا مشاحة فيه من حيث هو.

إنما المهم هو التحرير لمادته والمذاهب فيه كما تعرف الحنفية أعلى المذاهب في الاستحسان في إثباته، والشافعية أقصر المذاهب في إثباته، والمالكية والحنابلة بينهما، وما كان من التوسط عند المالكية والحنابلة هو في الجملة وجيه لكن في بعض معاني الحنفية من الامتياز والتحقيق ما يُعلم به أن مذهب الحنفية أبلغ في التحقيق في هذا الأصل من مذهب الشافعية، فهو نفسٌ بالغ التحقيق في الفقه إذا انضبط على أوجهٍ مناسبة، مع أن بعض علماء الحنفية توسعوا فيه حتى جعلوا من الاستحسان إذا عدل عن المنسوخ إلى الناسخ سموا هذا العدول أيش؟ استحسانًا، قالوا: إذا عدل عن العام إلى الخاص سموا هذا العدول استحسانًا وهذا لا يتجه، لأن نسب العمل بالناسخ، لأن العمل بالناسخ نسبته إلى نص الشريعة أقوى وأشرف من نسبته إلى أيش؟ إلى اسم الاستحسان اسم اصطلاحي.

الآن الذي يصلي إلى الكعبة، المسلمون جميعًا يصلون إلى الكعبة، هل نقول هذا عملٌ منهم بدليل الاستحسان؟ لا، هذا عمل بالنص { فَوَلِّ وَجْهَكَ

شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ }[البقرة:١٤٤]ﷺ، وإن كان قد عُزل عن الصلاة إلى بيت المقدس فليس أي نسخٍ أو انتقالٍ من العموم إلى الخصوص نسميه استحسان، إنما الاستحسان عند التحقيق عند علماء الحنفية هو عدول المجتهد عن دليلٍ إلى دليلٍ آخر.

بعضهم يقول: لمعنى ينقدح في نفسه، وهذا التعبير من بعض نظار الحنفية وفقهائهم هو الذي أثار كثير من الشافعية عليهم، وجعل بعضهم يقول: إن هذا من القول بأيش؟ بالهوى، والقول بالهوى باطلٌ في الشريعة، وهذا تجوز في العبارة، حتى قال بعضهم لا يمكنه التعبير عنه، لا يمكنه التعبير عنه: أي لا يمكنه أن يعينه، وإلا المعاني التي ذكرها الحنفية في الاستحسان معاني وجيهة في الاستدلال وكأنه لا ينفك فقيه حتى فقهاء الشافعية ولاسيما المحققون منهم ما ينفكون عن استعماله وإن كانوا لا يسمونه استحسانًا، لكن هذا لا يقود إلى أن الخلاف لفظيٌ بينهما، فلاشك أن في التطبيقات الشافعية تتحاشى مادة الاستحسان، والحنفية تبتغي مادة الاستحسان في تطبيقها.

هذا يثبت به، ما سبق تقريره يثبت به أن قدرًا من الخلاف لفظي ولكن الخلاف ليس على إطلاقه لفظيًا بل له جوهر، وله حقيقة، ومن فقه دليل الاستحسان فهذا من دقيق الفقه، من دقيق الفقه هو والفقه الدقيق لقاعدة المصلحة المرسلة، لكن فقهها فقه دقيق، فبقدر ما هي مفيدة في فقه الفقيه إلا أن من لم يدرك فقهها من حيث التصور الأصولي الدقيق وحُسن التطبيق توقعه في

كثيرٍ من التوهم، فيتوهم أن هذا من باب العمل بالاستحسان وهو ليس كذلك.

وقد ذكرنا في درس الفقه له مثالًا حبر لما ذكر المصنف سؤر السباع سباع البهائم والطير، ذكرنا أن الحنفية قالوا: سؤر سباع البهائم كالنمر والأسد سؤرها نجس، وأنهم قالوا: إن سؤر الطير كالنسر-أيش؟ طاهر، وفرَّقت الحنيفة بين هذا وهذا مع أن هذا سبع وهذا سبع، قالوا: عملًا بدليل الاستحسان، وهو عدولٌ عن قياسٍ جلي إلى قياسٍ خفي لو قُدِّر مجردًا ما صح العدول إليه، لكن يحيط بالمجتهد من الأوصاف والقرائن ما يجعل الثاني الذي هو عند تقديره مجردًا أدنى رتبةً يكون بهذه التي احتفت به أعلى رتبةٍ. وهذا إذا نظرت إليه على هذا التقدير وجدت أنه هو من تحقيق فقه الشريعة، لماذا؟

لأنك تعلم أن الشريعة ليست قانونًا وضعياً، ليست قانونًا رياضيًا، لا تقول: إذا نظرت في دليل لا أنظر في الدليل الآخر، بل حتى في النصوص التي هي أبلغ من الاستنباط يجب النظر في النصوص كافة، بل لو وجدت الحكم في القرآن مسمى تنظر في السنة، فإن السنة قد تكون مقيدةً أو مخصصةً أو مبينةً لدرجة الأمر أهو للوجوب والاستحباب، وقد يُذكر في القرآن مقام دون المقام الثاني مثل ما في قول الله: { فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ }[البقرة:١٩٨]ﷺ.

بعضهم قال: { فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ } ﷺ هو المبيت بمنى أو المبيت بالمزدلفة، فإذا فسرت قوله: { فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ } ﷺ بالمبيت في المزدلفة اتجه الخطاب يعني لم يرِد الإشكال من وجه، لأن الآية فيها ترتيبٌ للأركان والواجبات، لكن من يقول: { فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ } ﷺ هو ذِكر الله الذي يكون بعد صلاة الفجر، لأن النبي ﷺ صلى الفجر ثم جلس يذكر الله، أول ما وصل إلى المزدلفة نام، أليس كذلك؟ ثم صلى الفجر بغلس وذكر الله إلى أن أصفر جدًا، ثم دفع قبل أن تطلع الشمس.

من حمل الذِكر في الآية على هذا الثاني فإنما هو مستحب أليس كذلك؟ فخوطب به في الآية بعد الإفاضة من عرفات، فدلت السنة على أن ذلك على سبيل الاستحباب وهو الذي قاله العامة، لا كما قال ابن حزم لما أخذ بما سماه ظاهر الآية أن هذا على سبيل الوجوب لأن الآية ترتب أعمال النسك الواجبة، فهذا ليس كذلك.

هو إما أن يُحمل على المبيت بالمزدلفة وهو من ذِكر الله، وتمام هذا الذِكر أن يصلي الفجر بالمزدلفة ويذكر الله بعد صلاة الفجر فهذا داخلٌ في ذِكر الله، وإذا حُمل على التالي قيل الآية فيها التفات إلى التنبيه على الكمال، فإن الكمال في المزدلفة ما هو؟ أن يصل بمبيته إلى أن يذكر الله بعد صلاة الفجر عند المشعر الحرام أي: في المزدلفة، المزدلفة كلها مشعر حرام.

المقصود: أنك إذا نظرت القرآن ومثله كما سبق الإشارة إليه { وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا }[النساء:١٠١]ﷺ، ومع ذلك لما نظرنا السنة وجدنا أن القصر ليس من شرطه الخوف، أليس كذلك؟ فإذا كان يُنظر في الأدلة النصية مع أن النص في الأصل يفصح بالحكم، ولكن يُنظر في الأدلة الأخرى من الكتاب والسنة، ويُجمع الآية إلى غيرها من الآيات والسنة إلى غيرها من السنن، والآية إلى السنة وهكذا، فمن بابٍ أولى أن يقارن بين ماذا؟ بين الدلالات التي هي استنباط.

فإذا كان النص قد لا يكون متممًا الحكم إلا إذا ضُم إليه دلالة النصوص الأخرى المتممة لدلالته أو المفسرة لدلالته فكذلكم إذا كان في باب الاستنباط فهو أولى، فليس إذا وقفت على قياسٍ جلي ودونه قياسٌ أقل منه تقول: أقدم الجلي وأدع الثاني وأنت لم تحط بأن هذه المسألة يقوي القياس الأدنى فيها أنه يتصل بالمصلحة المرسلة، أو يتصل بمقاصد الشريعة، أو يتصل باستصحاب أو يتصل بقرائن من دلالات الألفاظ أو غير دلالات الألفاظ يجعل هذا الثاني الذي هو أدنى يجعله أيش؟ يجعله ماذا؟ يجعله أعلى، فهو حقيقةً فيه فقهٌ.

ولكثرة ممارسة علماء الحنفية على مسائل الرأي وتقليب الاستنباط وسعة فهمهم لدليل القياس تحصَّل عندهم هذا التنوع في دليل القياس الذي

سموه استحسانًا، فإن جوهر دليل الاستحسان عند الحنفية هو في صور من أخصها العدول عن قياسٍ جلي إلى قياسٍ دونه لموجب، أي يزيد يحيط بالقياس الثاني ما يجعله في هذا السياق المعين أو في هذا الاستدلال المعين أقوى.

على كل حال هذه مسائل فيها بحثٌ وتحرير.

المقدم: قال رحمه الله تعالى: وهو ينقسم إلى: متصلٍ ومنفصل، فالمتصل الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة.

الشيخ: أعد سطرين أو كذا قبل.

المقدم: قال: والعموم من صفات النطق. ولا تجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه.

والخاص يقابل العام.

والتخصيص تمييز بعض الجملة، وهو ينقسم إلى: متصل ومنفصل، فالمتصل الاستثناء والتقييد بالشرط والتقييد بالصفة.

قال الجويني رحمه الله تعالى في مختصره وهو يبين المقصود بالعموم، وبيَّن أنه في النطوق ولا يكون في الأفعال، والأفعال عنده لا تفيد العموم وهذا هو الذي عليه أكثر أهل الأصول. وبيّن أن العموم يقابله أو أن العام يقابله الخاص، وأن العموم الأصل العمل به ولا تُخرَج عنه بعض أفراده إلا بالتخصيص، ثم اختلفوا هل التخصيص يكون بالنص وحده أو أن التخصيص يتعدى إلى ما هو فوق ذلك؟

أما ما كان بالنص فهذا في الجملة محل اتفاق عند مثبتة العموم، عند مثبتة العموم يرون التخصيص بالنص وهذا على سبيل الاتفاق، وأما ما زاد على ذلك كالتخصيص بالقياس مثلًا فهذا محل خلاف، هذا فيه خلافٌ مشهور بين النظار من المعتزلة وأهل الأصول. والمعتزلة أنفسهم أقوالهم فيه مختلفة لم يتفقوا فيه على قولٍ واحد، لأن البعض يطلق تارةً أن المعتزلة أطلقت ذلك، والواقع عند المعتزلة خلاف ذلك، المعتزلة نفسها أو أنفسهم مختلفون في هذه المسألة.

ثم بيّن أن التخصيص على قسمين: منه ما هو متصل ومنه ما هو منفصل، وسمى المتصل أنه ما كان بالاستثناء وما كان بالشرط وما كان بالصفة، فإذا وقع على هذه الأوجه الثلاثة سُمي تخصيصًا ولكنه تخصيصٌ متصل، إذا وقع على سبيل الاستثناء أو وقع على سبيل الشرط أو وقع على سبيل الصفة فإنه يسمى تخصيصًا متصلًا .

والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء. ومن شرطه أن يكون متصلاً بالكلام.

لا يكون منقطعًا، وأما إذا كان الاستثناء منقطعًا فإن المستثنى لا يكون من جنس المستثنى منه .

ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه، ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره.

والشرط يجوز أن يتأخر عن المشروط، ويجوز أن يتقدم عن المشروط.

والمقيد بالصفة يُحمل عليه المطلق كالرقبة قُيدت بالإيمان في بعض المواضع وأُطلقت في بعض، فيحمل المطلق على المقيد.

يُحمل المطلق على المقيد كما يُحمل الخاص على العام فيرد بعض أفراد العام بالتخصيص وتخرج عن حكم العام، كذلك المطلق يُحمل على المقيد، وإن كان المثال الذي أشار إليه إمام الحرمين لو مثَّل بغيره في المطلق والمقيد لكان أولى، لأن الآية التي ذكرت في عتق الرقبة { فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ }[النساء:٩٢]ﷺ يقول: إنها آيةٌ مقيدة، وقُيدت الرقبة بأنها أيش؟ مؤمنة، وهذا فيقول: يُحمل المطلق الذي فيه الأمر بإعتاق الرقبة أراد بذلك أنه لا يكون كافرًا، ليس المراد عنده أنه لا يكون مسلمًا ولكنه لا يسمى مؤمنًا، إنما أراد أنه لا يكون كافرًا .

ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الكتاب بالسنة، وتخصيص السنة بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة.

التخصيص يرِد في هذه الموارد كلها، أن الكتاب يكون فيه تخصيصٌ للسنة، أو أن السنة تخصص الكتاب، وفي هذه الموارد التي ذكرها كلها يقع فيها التخصيص، وهذا كله في التخصيص بالنص، وهذا في الجملة ظاهر من حيث الحكم، إنما قد يقع فيه التردد من جهة التسمية هل ما ذكره أبو المعالي وهو يتوسع في ذكره في كتبه المفصلة وأصحاب الأصول في كتبهم المطولة ما كان من دائرة النص كون هذه الأفراد خرجت عن حكم العام.

هذا من حيث هو حكم لا خلاف فيه، لكن يبقى الخلاف هل هذا كله يسمى تخصيصًا أو لا يسمى تخصيصًا؟ هل مورد النزاع، بعضهم يصحح هذا فيُخرج هذا عن هذا كما في الشرط مثلًا، لكن لا يجعل ذلك من باب، لا يجعله من اسم التخصيص، لكنك إذا نظرت إلى الحكم لا يكون فيه هذا الإشكال، إنما رجع الإشكال فيما إذا كان التخصيص يعود إلى النصوص نفسها يرجع الاختلاف أحيانًا إلى ماذا؟ إلى التسمية فحسب، لا يعود إلى الحكم، إنما الذي يعود الخلاف فيه للحكم حقيقةً: التخصيص بما بعد النص كالتخصيص بالقياس، وهذه مسألة مسماة عند جماعة من علماء الأصول وفيها خلافٌ بين النظار المعتزلة ونظار أهل السنة كذلك، ونظار المتكلمين بعامة.

وبعضهم يذكر مسألة التخصيص بالمصلحة المرسلة، المصلحة المرسلة تخصص أو لا تخصص، وهذه أقل من مسألة التخصيص بالقياس، ويذكرون لها بعض الأمثلة، ويقولون: إن عمر ﷺ أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أنه منصوصٌ عليه في القرآن، قالوا: وأسقطه بالمصلحة المرسلة عملًا منه بالمصلحة المرسلة، والذي يظهر أن المصلحة المرسلة لا يُخصص بها النص، لأن التخصيص كما سبق معنا من عوارض الألفاظ بهذا الاعتبار.

إذًا هو متعلق بصيغٍ من الألفاظ تدل على أفراد خرج بعض أفراده، فإذا أعدته إلى المعنى فيكون ما وقع من هذه المثالات سواء في المصلحة المرسلة وهو أبين أو حتى في مادة القياس لا يكون من باب التخصيص أصلًا، لأن عمر ﷺ يُحمل ما جاء عنه في سهم المؤلفة قلوبهم يُحمل عنه إلى أن السهم المنصوص عليه في القرآن هو في المؤلفة قلوبهم، أليس كذلك؟ هو في المؤلفة قلوبهم، وهم عنده في تلك الحال ليسوا من أهل التأليف، فيرى أن المقصود بالمؤلفة قلوبهم هو معنى أصبح عنده هذا المعنى منتفيًا، فما دخلوا في أيش؟ ما دخلوا في الاسم.

لأن المؤلفة قلوبهم كما تعرف بين الفقهاء رحمهم الله اختلافٌ مشهور وإن كانوا مجمعين على إثبات أمرهم لكنهم مختلفون في دروبهم، ولهذا ذكر الموفق رحمه الله في المغني أنهم أدرب وذكر الخلاف في هذه الأدرب هل المؤلفة قلوبهم هم حدثاء العهد من المسلمين أم يدخل فيهم بعض الكفار؟ وإذا دخل

فيهم بعض الكفار فما أوصاف الكفار الذين يدخلون هل هو من يُرجى إسلامه، أو ممن يُدفع شره يدخلون في تأليف القلوب؟

هذه محل خلافٍ بين العلماء منهم من التفت إلى ظاهر التسمية وجعلها أي الزكاة في هذا الصنف إنما هو في من المقصود من الشارع أن يدخل الإسلام، وبعضهم وسعها إلى ما هو أوسع من ذلك وقال: إن من مقصود هذا السهم في الشريعة هو أن تكون الزكاة أن تكون كما كانت في الجهاد المذكور في قول الله: { وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ }[التوبة:٦٠]ﷺ، فإن من مقصودها أن تكون حفظًا، أن تكون أيش؟ حفظًا لأهل الإسلام عن تسلط أعدائهم لأنه في حال الجهاد كما تعرف ليس بالضرورة أن حال المسلمين في سائر الموارد تكون مناسبة للجهاد، أليس كذلك؟

قد تكون حالهم أضعف من حال عدوهم بكثير، قد تكون حالهم أضعف وهذا سائر في الأمة كثيرًا وحتى في زمن النبوة حال النبي كانت على حالين: تارةً كان المسلمون كما في مكة غلب على الحال المكية أن حال المسلمين أضعف، وغلب على حال المدينة أن حال المسلمين أيش؟ أقوى، فقوي أمرهم لما مكنهم الله به سبحانه وتعالى.

فالمقصود أنهم يلتفتون إلى هذا المعنى ويجعلونها أوسع، ويجعلونها في شيء من الدرء للكفار إذا تحقق بها ذلك، المقصود أن عمر ﷺ يُحمل قوله على هذا، ليس أن هذا من باب التخصيص بأيش؟ بالمصلحة المرسلة، فإذًا إذا قيل

هل المصلحة المرسلة تكون مخصصةً للعموم أو ليست مخصصةً للعموم؟ فالمبادرة إلى الإطلاق بالإثبات والنفي هذا ينبني على المقصود بالمصلحة المرسلة وأنت تعرف أن تحريرها محل نزاع بين الأصوليين وإن سموها باسمٍ عام أو بحدٍ عام لما قالوا: التي لم يشهد لها الشارع باعتبارٍ ولا إلغاء معين لا تنفي تحرير المقصود بها خلاف المشهور.

وإذا كان كذلك ما انضبط أن عمر خصص العموم بالمصلحة المرسلة، هذا درجة من الفهم في اجتهاد عمر، إنما عمر يرى أن هذه الصفة زالت عنهم وما كانوا مؤلفة قلوبهم فيجعل التأليف من الأوصاف أيش؟ المتحركة في الأحوال وليس وصفًا ثابتًا، لما تمكن الناس وتمكن الإسلام وظهرت الفتوحات إلى آخره يرى أن التأليف هنا ما أصبح أحدٌ يُرجى في التأليف، هذا ما نُقل عن عمر في هذا الاجتهاد كتوجيه وإلا يبقى أن الأصل أن المؤلفة قلوبهم لا يزال سهمهم باقي في القرآن حتى ولو ظهر المسلمون، وإنما يكونوا في محلٍ دون محل .

وتخصيص النطق بالقياس، ونعني بالنطق قول الله سبحانه وتعالى وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

المجمل والمبين.

وهذا تنبيه إلى أن القواعد الثابتة لا يُفهم عن الصحابة فهم تُقصر به بعض القواعد، بل الصحابة رضي الله عنهم يجتهدون ويصيبون ويخطئون ويُحمل اجتهادهم على وجهٍ مناسب لا يستلزم ماذا؟ لا يستلزم كسر القاعدة، فإن قول الصحابي كما تعرف ليس حجةً على كل حال وإذا كان كذلك من جهة كونه حكمًا فمن بابٍ أولى في التقعيد الذي طرأ، فيكون الخلل في تنزيل رأي عمر رضي الله عنه على تسمية هذا مصلحةً خصصت النص، وهذا ليس كذلك، ولو فُتح هذا الباب بأن المصلحة المرسلة التي يُقدرها المجتهد تخصص نص الشارع ما انضبط نظام الاستدلال في الشريعة، بل يقال إنه يتخلف في هذه الحال يتخلف الوصف .

والمجمل ما افتقر إلى البيان، والبيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، والنص ما لا يحتمل.

المجمل يقابله المبيَن أو المبيِن أي: المبيِن له، والنصوص فيها ما هو مجمل كالأمر المجمل بإقامة الصلاة ومنه ما هو مفصل كقوله: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ }[المائدة:٦]ﷺ، وهذا من النصوص المفصلة المبينة، والأمر بالطهارة مطلقًا أو بالصلاة مطلقًا على هذا الإجمال هو الذي يسمى مجملًا .

والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً.

ثم ذكر درجة الدلالات فذكر النص، وأراد بالنص هنا ما يحتمل إلا معنىً واحدًا، فما تكون الدلالة فيه دلالةً قاطعةً بمعنى واحد، وهذا أقوى الدلالات إذا كانت الدلالة دلالة نص .

وقيل: ما تأويله تنزيله، وهو مشتقٌّ من منصة العروس وهو الكرسي.

والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر.

سموا بعد النص الدرجة الثانية: الظاهر، قالوا: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر أي أرجح، ما احتمل أمرين هو في أحدهما أرجح، كأن تقول: القرء المذكور في قوله الله: { وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ }[البقرة:٢٢٨]ﷺ يحتمل أمرين: الطهر والحيض، وهو كذلك لأنه في اللغة اسم مشترك، ولكنه في الحيض أرجح، لماذا؟ لكذا وكذا من الاستدلال عند من يرجح أن المقصود به الحيض، فيكون ترجيحه هذا عملًا بـمَ؟ عملًا بالأظهر وليس عملًا بالنص، لكن إذا جئت **(إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا)** في قول النبي عليه الصلاة والسلام، أو في قول الله: { وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ }[آل عمران:٩٧]ﷺ قلت هذه دلالة نص في أن الحج فريضة.

ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمى ظاهراً بالدليل.

هـذا مسـألة أن الظـاهر يقابلـه المـؤول، هـذه مسـألة مـن المسـائل التـي تفرعت عن علم الكلام.

قال الماتن رحمه الله تعالى: **الأفعال**

فعل صاحب الشريعة لا يخلو: إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو غير ذلك، فإن دل دليل على الاختصاص به يحمل على الاختصاص، وإن لم يدل لا يختص به، لأن الله تعالى قال: ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾، فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا من قال: يحمل على الندب، ومنهم من قال: يتوقف عنه.

قال أبو المعالي رحمه الله تعالى: فعل صاحب الشريعة.

هذا بحثٌ منه في مسألة أفعال النبي ﷺ، وذكر أنها على قسمين: إما أن يكون على وجه القربة، أو لا يكون كذلك، ثم ذكر أن ما كان على وجه القربة من النبي ﷺ فإن الأصل أنه يُحمل على عدم الاختصاص به إلا أن يدل الدليل على كونه خاصًا، وما ذكر أبو المعالي هو الذي عليه الجمهور من أهل الأصول وهو الراجح أن الأصل في أفعال النبي ﷺ التعبدية وفي أفعال ما كان سماه على وجه القربة الأصل فيه أنه ليس خاصًا به، لأنه مبلغ عن الله ومحل للاقتداء.

وقد قال الله جل وعلا كما استدل المصنف بقوله سبحانه: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ }[الأحزاب:٢١]ﷺ، والأدلة غير هذه الآية كثير، ولهذا مذهب من جعل الأصل الاختصاص هذا بعيد، بل الأصل أن

أفعال النبي ﷺ تكون عامةً له ولأمته يقتدون به إلا ما دل الدليل على التخصيص، ثم إذا قلنا إن أفعال النبي ﷺ ليست خاصةً به إلا بدليل على مذهب الجمهور وهو الراجح بقي ماذا يقتضيه الفعل من الحكم؟.

ذكر المصنف في هذا ثلاثة مذاهب، قال: منهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب، ومنهم من قال بالتوقف، يتوقف عنه، ويُنبه في ذِكر الأصوليين للمسائل، ذِكر نظار الأصوليين للمسائل إلى أنه ليس بالضرورة أن الخلاف الذي يسمونه يكون حاصرًا، وربما وإن كان ليس كثيرًا لكن ربما وقع أن الأصولي يسمي الخلاف على قولين أو ثلاثة لا يكون أحد هذه الأقوال هو الراجح أو المعتبر في المسألة.

وهذا لا يكون عامًا في سائر كتابه لكن يقع في بعض المسائل وله أمثلة كما سيأتي التحسين والتقبيح العقليين فإنهم يذكرون فيها مذهبين مشهورين، وهذان المذهبان كما هو متقرر ليس أحد المذهبين هو الصحيح، فكذلك قوله هنا وإن كان هذه المسألة أخص بكثير إنما إطلاق القول بالوجوب أو إطلاق القول بالندب هذا يفسَر على أحد وجهين:

إن أُريد بالوجوب أنه يكون واجبًا باعتبار أعيان الفعل فهذا نظر، وإن أُريد به أن مراد من قال بالوجوب هو الندب اعتبار الأصل، فهذا متجه في تفسير المذاهب وعليه يكون ما يذكره أبو المعالي على هذا التفسير جامعًا للقول الراجح أو القول المعتبر.

بمعنى أن مراده بقوله: أنه يكون على الوجوب أي: باعتبار الأصل، كما قالوا في الأمر أن الأصل فيه الوجوب، ولكنه يخرج عن ذلك، فكذلك الفعل عند من قال من الأصوليين بأنه على الوجوب أو قال على الندب أراد أيش؟ أراد من حيث الأصل، ومن توقف فقال: إن الفعل لا يقع فيه أصلٌ يكون هو الغالب فيه، وإنما الفعل يُفسر بغيره، ولما كان يُفسر بغيره صار مترددًا بين الأحكام تارةً يدل على الإباحة، وتارةً يدل على الوجوب، وتارةً يدل على الندب.

فمذهب من يقول بالتوقف معتبرٌ على هذه الطريقة أن الفعل من صاحب الشريعة يُفسر بغيره، فإذا كان في أعمال القُرب فهو القسم الذي ذكره المصنف هنا فهو يُفسر بغيره إما على الوجوب أو على الندب.

الراجح في هذه المسألة وهو الذي عليه الجمهور: أن الأصل في أفعال النبي ﷺ أنها لا تدل على الوجوب بذاتها، أي أن الفعل من حيث هو مجرد لا يدل على الوجوب، بل الأصل فيه إذا أُريد تحقيق أصل في هذه المسألة أو وضع أصل في هذه المسألة فاقتضائه للندب أحكم من اقتضاءه للوجوب وهذا مذهب الجمهور، لكنه يخرج عن كونه للندب إلى كونه للوجوب لما يتصل به من الشواهد أو ما قد يسمى بالقرائن، فما يتصل به من الشواهد يكون كذلك.

ولهذا رأيتم أن النبي ﷺ لما اتصل فعله بأمره اختلفوا كثيرًا في مسألة الوجوب في الحج، فإنه قال: **(خذوا عني مناسككم)**، ولكننا رأينا أن قوله:

(خذوا عني مناسككم) حديثٌ مجمل ما كان في فعل معين، ما قال: خذوا عني الطواف أو خذوا عني هذا الفعل في نُسكٍ معين، إنما قال: خذوا عني مناسككم، فكان في جملة المناسك، وأفعاله وقعت في حجته مفصلة، أليس كذلك؟ أنه كان يفعله يفعل حجه.

فلما وقع فعله مفصلًا وأمره جاء على هذا الإجمال صار هناك الخلاف في تحقيق المناط وتنقيحه بين ما يقتضيه الأصل في الفعل وما يقتضيه الفعل باعتبار اتصال الشاهد به وهو قوله: (خذوا عني مناسككم)، وصار بعض فعله يُفسَر أنه على الوجوب وتجد أنهم يجعلون شاهد الوجوب ما هو؟ ليس محض الفعل لأنهم يقررون في الأصول أن الفعل من حيث الأصل عند الجمهور يقتضي الندب، فيجعلون شاهد هذا الفعل أنه ارتقى للوجوب حديث (خذوا عني مناسككم)، لكن لا تجد أن فقيهًا التزم بحديث أو التزم أن حديث (خذوا عني مناسككم) يقتضي وجوب كل فعل.

لا تجد فقيهًا التزم بأن حديث (خذوا عني مناسككم) وهو قولٌ وأمر، لا تجد فقيهًا التزم بأنه يقتضي أو تقول: يدل على وجوب كل فعل من أفعال الحج، فإن بعض أفعاله داخل في قوله: (خذوا عني مناسككم) لأنها من النسك، أليس كذلك؟ لأنها من النسك ومع ذلك أجمعوا على أنها أيش؟ أجمعوا على أنها مستحبة لا تكون واجبةً، ومثله في الصلاة (صلوا كما رأيتموني أصلي) وإن كان حديث النسك أكثر دلالةً من حديث الصلاة، المقصود أن الراجح إذا

قُرر في الفعل أصلٌ قيل الأصل فيه الندب، وهذا بيان المذاهب الثلاثة التي ذكرها أبو المعالي رحمه الله .

فإن كان على وجهٍ غير وجه القربة والطاعة فيُحمل على الإباحة في حقه وحقنا.

فإن كان على غير القربة أي: التقرب لله والتعبد والطاعة وهذا وصفٌ بياني للثاني، أو عطفٌ يريد به أن يبين المقصود إذا كان على غير القربة والطاعة فهو يقتضي بحقه الإباحة وكذلك في حقنا كسائر أفعاله العادية عليه الصلاة والسلام لما أكل من هذا الأكل أو لبس من هذا اللباس أو ركب هذا النوع من الدابة أو أعجبه هذا الطعام أو ما إلى ذلك فهذا يقتضي بحقه الإباحة وبحقنا .

وإقرار صاحب الشريعة على القول هو قول صاحب الشريعة، وإقراره على الفعل كفعله.

وإقرار صاحب الشريعة على القول هو قول صاحب الشريعة، أي أنه حجة إذا أقر القول صار هذا القول قولًا شرعيًا بإقرار صاحب الشريعة له، ولهذا إذا تكلم الصحابي بين يدي النبي ﷺ في أمر وأقره فإنه يكون هذا القول قولًا شرعيًا، لكن الإقرار ليس عند التحقيق فيما يظهر لي مطابقًا للسكوت، فإن النبي قد يسكت ولا يكون سكوته عن نص القول إقرارًا بمعنى أن فعل النبي ﷺ في هذه الواقعة المعينة يدل على قدرٍ من تقييد الإقرار، ولا يكون مطابقًا لما ذكر المصنف أن إقراره، الإقرار يظهر من النبي ﷺ القبول بهذا التصرف، لكن تارةً يقع السكوت لكن لا يظهر من النبي ﷺ القبول بهذا القول.

ولهذا تجد إنه أحيانًا ما يقع بين بعض الصحابة في موارد الغضب قد يسكت النبي ﷺ عن كلمة أحدهما، فلا يقال إن النبي أقر فلانًا على هذه التسمية، مثل لما قال أحدهم للآخر: إنك منافق تجادل عن المنافقين، لا يصح أن نقول: إن النبي ﷺ ما رد على هذا الصحابي وما قال له إنه ليس منافقًا، وأن هذا إقرار لا، لأنه يُعلم أن هذه الكلمة كلمة تغاضب وقامت على وجهٍ من الغيرة، ولهذا النبي ﷺ يكون هديه في البيان ويدرك الصحابي أو الصحابة

المخاطبون، ويجب أن الأمة من بعدهم تـدرك ذلـك، يعنـي يكـون تعليمـه عليـه الصلاة والسلام ليس بالضرورة على سبيل المطابقة في الكلمة للكلمة.

ألست ترى أن النبـي ﷺ في حـديث سـعد لمـا قـال: يـا رسـول الله لـو أن أحدنا وجد مع امرأته رجلًا لا يسمه حتى يأتي بأربعة شهداء، قال النبـي: نعـم، الآن النبي أقره إقرارًا صريحًا بكلمة نعم وهذا أبلغ من الإقرار، مـاذا قـال سـعد بعدها؟ قال: كلا والذي بعثك بالحق إن كنت لأعاجله بالسيف قبـل ذلـك، مـا رد النبي الكلمة على سعد ردًا صريحًا، لكن في الفقه والتحقيق أن النبي ما أقره.

لما قال: اسمعوا إلى ما يقول سيدكم إنه لغيـور وأنـا أغـير منـه والله أغـير مني. هذا هو هدي الأنبياء لأنه ما بُعث معنفًا، وسعد لما قام غيرةً أو قـال غـيرةً فإذًا المسألة أحيانًا السكوت لا يتبادر إلى فهم طالب العلم أن السكوت بمعنـى أن النبي إن لم يُصرِّح بخلاف القول مطابقةً سُمي إقـرارًا، لا، ننظـر في السـياق، فقد يظهر في تصرفه وفعله أو قوله الذي يعقبه يقـع في فعلـه أو تصرـفه أو قولـه عليـه الصـلاة والسـلام مـا يقتضيـ أن هـذا لـيس إقـرارًا، ولهـذا العلـماء سـموه الإقرار، والإقرار أبلغ من أيش؟ مـن السـكوت، السـكوت لا يـدل بالضرـورة على الرضا، لكن لابد أنك ترى في فعل النبي أو تصرفه أو حاله أو قوله ما يدل على حكمٍ على هذا القول .

وما فُعل في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه.

كذلك ما فُعل في مجلس النبي ﷺ فهذا بيّن ولكن كما سبق أنه يُفهم على هذا التحقيق في فهم خطاب النبي وتعليمه الذي أُشير إليه، وكذلك ما فُعل في حياته وعلمه فإنه يكون على هذا الحكم، كما جاء في حديث ابن عمر لما قال عليه الصلاة والسلام: (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة)، بلغ النبي عليه الصلاة والسلام تصرف الفريقين أن أحدهم صلى في الطريق والآخر تأخر إلى أن صلى في بني قريظة. قال ابن عمر كما في الصحيح: فما عنَّف واحدًا من الفريقين، فهذا يصدق عليه أنه كذلك .

النسخ.

قال الماتن رحمه الله تعالى: وأما النسخ فمعناه الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل أي أزالته، وقيل: معناه النقل من قولهم: نسخت ما في هذا الكتاب أي نقلته.

وحده :الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم.

قال أبو المعالي رحمه الله تعالى: وأما النسخ فهو الإزالة، هذا معناه في اللغة، وقيل النقل، والنسخ اسمٌ ذُكر في القرآن كما تعرف، قال الله تعالى: { مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا }[البقرة:١٠٦]ﷺ، وعلماء الأصول تكلموا في الناسخ والمنسوخ، وتكلم فيه أهل علوم القرآن.

وعناية أهل الأصول في مسائل النسخ من جهة حد النسخ ومن جهة الأوجه التي يقع عليها النسخ وهي التي أجمل أبو المعاني رحمه الله ذكرها في هذه الرسالة، وهو أن النسخ هو رفع الحكم الثابت بدليلٍ متأخرٍ عنه أي متراخي عنه لولاه لكان ثابتًا، لولا هذا التراخي لكان ثابتًا.

واستعمل هذا الاسم الصحابة رضي الله عنهم لأن أصله في القرآن كما سبق، وإن كان استعمال الصحابة لاسم النسخ أوسع من الاستعمال الاصطلاحي عند الأصوليين، لأن جمهور أهل الأصول ولاسيما نظار الأصوليين ميزوا بين النسخ وبين التخصيص مع أن التخصيص تخصيص العام يدخل على أنه وجهٌ من النسخ من هذا الاعتبار في الحد، لما تعتبر أن رفع الحكم بدليلٍ متراخي لولاه لكان ثابتًا فإن العام قبل التخصيص جميع أفراده كانت متصلةً بهذا الحكم، أليس كذلك؟ المقول في النص العام. فلما جاء التخصيص خرج بعض أفراد العام، وهذا هو حقيقة التخصيص، فيجعل بعضهم إخراج بعض أفراد العام هو نسخًا لبعض أفراده، وبعضهم لا يجعله نسخًا.

على كل حال هذا اصطلاح، لكن في ظاهر كلام بعض المتقدمين أنهم سموا هذا نسخًا ما أرادوا به النسخ على معنى النسخ عند نظار الأصوليين إنما أرادوا به وجهًا من التخصيص كما قال ابن عباس: هذه الآية نسخت هذه الآية، ما أراد النسخ على معناه الأصولي عند نظار الأصوليين، إنما أراد أن هذه الآية خصصت هذه الآية، فالنسخ من حيث الجملة ثابت باتفاق أهل الأصول وإن كانوا مختلفين في حقيقته.

وهذا الخلاف الذي يهم بالنسبة لهذه الرسالة هو الطرف أو النتيجة فيه، الطرف الأخير منها، أما الطرف الأول منها أو بعض المقدمات وهذه مبنية على خلافٌ في علم النظر وعلم الكلام بين المعتزلة وجمهور المتكلمين، بين المعتزلة

وجمهور المتكلمين بينهم خلاف في حقيقة النسخ، وهذا الخلاف بينهم في حقيقة وأن كلهم يقولوا بالنسخ لكن اختلفوا في حقيقته، هذا الخلاف مبني على مقدمة هل لله سبحانه وتعالى أحكام معينة في كل المسائل أو أن ما يكون عليه الاجتهاد يكون هو الحكم؟ هذه أيضًا مسألة متصلة بهذه المقدمة التي هي محل خلاف، هذا قد يناسبه بعض المجالس التي فيها توسع في الأصول، إن شاء الله تعالى بعد الحد سيكون فيه.

قال الماتن رحمه الله تعالى: إذا تعارض نطقان فلا يخلو: إما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً أو كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه.

فإن كانا عامين فإن أمكن الجمع بينهما جُمع، وإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يُعلم التاريخ، فإن عُلم التاريخ فينسخ المتقدم بالمتأخر، وكذا إذا كانا خاصين.

وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فيخص العام بالخاص، وإن كان كل واحدٍ منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه فيخص عموم كل واحدٍ منهما بخصوص الآخر.

ذكر أبو المعالي رحمه الله فقال: إذا تعارض نطقان، والتعبير بكلمة التعارض مما توسع فيه كثيرٌ من متأخري أهل الأصول رحمهم الله وكأنه لا يحسن هذا التعبير في الأصول، أن تقول: إذا تعارض نطقان أي منطوقان فهذا مما جرى فيه التوسع، لأنك من حيث الأصل تعلم أن الحقيقة منتفية عند جميع العلماء، أن الحقيقة أي حقيقة التعارض ليست واقعةً في الشريعة باتفاق العلماء، وإذا كان كذلك فمن حيث الأوصاف المقدرة لا يسمى ذلك، هو تعارض اجتهاد وليس تعارض في النطقين نفسهما أي: في منطوق كلام الشارع.

فلا يوصف، لا يُجعل التعارض وصفًا لكلام الشارع وإنما يوصف به الاجتهاد هذا مع الإدراك أن مرادهم رحمهم الله ليس أن التعارض يقع في الشريعة فإنهم متفقون على براءة الشريعة من ذلك، لكن من حيث التأدب مع الشريعة يتجاوز عن إلحاق وصف التعارض في الظواهر النصوص أو النصوص التي ظاهرها التعارض أو ما إلى ذلك هذا هو الأصل، لكن من حيث النتائج يقول: إذا تعارض نطقان فإنه يُنظر فإما أن يكونا عامين وإما أن

يكونا خاصين وإما أن يكون أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو أن أحدهما عامٌ من وجه خاصٌ من وجه والآخر كذلك.

قال: فإذا كان التعارض بين العمومين فإنه يُنظر في الجمع بينهما، فإن أمكن الجمع فإنه يصار إليه وإن لم يمكن الجمع بينهما قال: فإنه يتوقف إلا أن يُعلم التاريخ فيكون أحدهما ناسخًا للآخر.

أما القول بأن أحدهما يكون ناسخًا للآخر هذا متجه، مع أنك إذا طلبته من جهة المثال على الإطلاق أن العام ينسخ العام هذا أيضًا يحتاج إلى تحقيق في ثبوته في الشريعة أن العام ينسخ العام، إلا أن يكون العام اللاحق لأصل الحكم كعموم الوقت في أصل الحكم فهذا عامٌ واقع له نسخٌ في الشريعة، لكن أن يكون العام من أصله لحقه نسخ لا من جهة الوصف اللاحق له فهذا ليس له مثال منضبط، فهذا فيما يتعلق بما قدره أبو المعالي رحمه الله لما قال: إذا عُلم التاريخ فإن أحدهما يكون ناسخًا للآخر، فإن العموم إذا كان أُريد به الأصل هذا لم يقع له مثالٌ من النسخ، وأما إذا أُريد الوقت كأن تقول: نُسخ هذا الحكم فنُسخ عموم الوقت المتعلق به هذا يتجه.

ومسألة التوقف طريقة لبعض النظار أنه يتوقف فيه وهذا انقطاعٌ في الاجتهاد، هذا ليس مأمورًا به في الأصل، وإنما هو انقطاعٌ في الاجتهاد، والتوقف لم يؤمر به في الشرع من حيث هو مقصودٌ للشارع، وإنما حتى لا يقال في الشريعة بغير علم { وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ }[الإسراء:٣٦]ﷺ، وإلا

فإن أحكام الشريعة موصولٌ إليها بالاجتهاد، ولهذا لا يمكن أن يكون التوقف منهجًا مشروعًا لسائر المجتهدين، لا يمكن أن يكون، ولم يقع في الشريعة أن سائر المجتهدين توقفوا في مسألة، فهذا مما يعرض فهو انقطاعٌ في اجتهاد البعض وليس من أوصاف الأحكام التي تُشرع.

الدرجة الأولى هذا ما يرِد على قوله التوقف وهو انقطاع اجتهاد في حقيقته وليس هو على الترتيب الذي قد يُفهم عن كلام أبي المعالي رحمه الله، قد يُفهم عنه أنه يجعله هو الرتبة الثانية والنسخ هو الرتبة الثالثة وليس الأمر كذلك، ولهذا في مفصل كلامه في البرهان يبين أن النسخ معتبر في الأصل، وأن التوقف حقيقته عندهم هو انقطاع، ولا يُفهم منه هنا أن التوقف هو الدرجة الثانية، لأنه لو كان الدرجة الثانية لانتهى به النظر ولما أمكن النظر في مسألة النسخ، فإذًا هو انقطاع اجتهاد.

أما ما ذكره من المقام الأول وهو الجمع بينهما فهذا في بادي النظر يكون حسنًا، لكنه عند التحقيق مشكل، في بادي النظر يكون حسنًا لأنه جمعٌ بين أيش؟ بين عمومين، لكنه عند التحقيق مشكل، بمعنى أنه إذا فرضت أن المنطوقين تعارضا ثم جمعت بينهما فمعناه أنه لم يقع تعارض، بمعنى أن التعارض هنا أيش؟ كان مقدرًا على محلٍ مختلف، أن التعارض كان مقدرًا وحقيقته أن المحل مختلف، فإنه لو تحقق التعارض ما أمكن الجمع.

من حيث الأحكام العقلية: إذا تحقق التعارض بين الشيئين ما أمكن الجمع، فمعناه أن التعارض إذا تحقق الجمع عُلم أن التعارض كان توهمًا، تقديره وتسميه في هذا المحل لم يكن محكمًا لأنه لو كان التعارض متحققًا والشريعة بريئةٌ من ذلك ولاشك، لكن المقصود أنه لاح له أي للمجتهد أن بين النطقين أو المنطوقين كما قد يسمى أنه بين النطقين أن بينهما تعارضًا ثم جمع بينهما، فجمعه بينهما دليلٌ على انتفاء أيش؟ على انتفاء التعارض.

فلما تقول: أول ما يصار إليه عند التعارض والجمع حقيقته أن الجمع يرفع أيش؟ يرفع التعارض، أليس كذلك؟ وهذا هو الأصل في الشريعة مما يبين أن ما يسمى تعارضًا هو تقديرٌ في الاجتهاد، وإلا لو تحقق التعارض جدلًا مع براءة الشريعة من ذلك، لو تحقق التعارض جدلًا ما أمكن الجمع، فإنه لا يمكن الجمع بين المتعارضين، وإذا صُرف أحدهما على معنى والآخر على معنى عُلم انتفاء التعارض كما في صلاة تحية المسجد مثلًا.

في صلاة تحية المسجد بعد العصر - فإن الشارع قال: إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين كما في حديث أبي قتادة، ونهى كما في حديث ابن عباس وغيره عن الصلاة بعد العصر أليس كذلك؟ فهذا عامٌ وهذا عام، فإذا قيل هذا مما يكون له سبب أو قيل هذا في الفرائض أو ما إلى ذلك، وصارت النتيجة بعد ذلك أن تحية المسجد لا تُصلى اعتبارًا بالنهي أو تُصلى اعتبارًا بالأمر على اختلاف المذاهب الفقهية في هذا نتج من حيث الأصول أنه

لم يقع بين النصين على الحقيقة تعارض، ولا يقع كما هو مستقر لا يقع ذلك في حقيقة الشريعة. فالمقصود أن ما يذكره الأصوليون رحمه الله حينما يقولون التعارض ثم يذكرون الجمع ويجعله كثيرٌ منهم هو أول المراتب لأنه يعمل فيه بالنصوص مع أن هذا عليه بعض الأسئلة، فقد يرِد أن النسخ يسبقه، ولو أمكن الجمع بين النصوص لأنه قد يُنسخ بعض الحكم دون بعض فهذا على كل حال محل مراجعة من جهة الترتيب، لكن المقصود أن الجمع يفيد بأن التعارض لم يقع كما هو الأصل المستقر، إذًا إذا تعارض نطقان أي لاح للمجتهد هذا القدر من تقدير التعارض بينهما وهو في حقيقته لا وجود له .

وأما الإجماع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة، ونعني بالعلماء الفقهاء، ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية.

وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: « لا تجتمع أمتي على ضلالة»، أخرجه الترمذي.

الإجماع من الأصول، من أصول الأدلة، وأصول الأدلة عند الجمهور ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، ثم بعدها الأدلة المختلف فيها وتبدأ بدليل القياس عند الأكثر وما بعده، وبعض أصحاب أبي حنيفة يجعلون أصول الأدلة أربعة فيقولون: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهذا فيه نظر، لأن الأصول المستقرة والتي تتفرع الأدلة عنها هي هذه الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع.

فإن دليل القياس يتفرع عن الكتاب والسنة فهو استنباطٌ، هو معيار استنباط في الكتاب، وكذلك المصلحة المرسلة أو الاستحسان أو الاستصحاب أو حتى قول الصحابي إنما هو معيارٌ من الاستنباط، لأنك إذا تأملت هذه الأدلة التي تستعمل في الفقه والتشريع: الكتاب والسنة والإجماع وهي أصولها، أو ما بعدها القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستصحاب قول الصحابي، ويزيد من يزيد ... من قبلنا إلى آخره أو عمل أهل المدينة عند مالك، وجدتها من حيث النظر تنقسم إلى قسمين:

فبعضها مقدمات وبعضها نتائج، فإن الكتاب والسنة مقدمة، والدليل ترتيبه ترتيب المقدمات أي يستدل به ويؤخذ الحكم منه، أما الإجماع فإنه في حقيقته نتيجة، ولهذا قالوا في الإجماع أنه لابد له من أيش؟ من مستند، فيكون متفرعًا عن الكتاب والسنة وبهذا بقي محفوظًا في كتاب الله ما تواتر في القرآن أن الاستجابة هي الاستجابة لله ولرسوله، أليس كذلك؟ فإن قيل: لِمَ لم يُنص على الإجماع بقدر ما نُصَّ على الاستجابة لله ورسوله؟

قيل: لأنه هو من تحقيق الاستجابة لله ولرسوله لأنه لا يكون إجماعهم أي أهل الاجتهاد إلا لمستندٍ من النصوص يكون بيانه أبين من بعض المسائل التي فيها سنن خفيت على بعضهم، ولهذا صار مخالف الإجماع أعظم من مخالف بعض السنن التي خالف من خالف فيها من أهل الاجتهاد، صار مخالف الإجماع أعظم.

فإذًا الإجماع نتيجة لكنه متفرعًا عن ماذا؟ عن أصل مستقر وهو المستند، والقياس مقدمةٌ أو نتيجة؟ القياس أيش؟ مقدمة، وهو معيار استنباطٍ من القرآن لإلحاق الفرع بالأصل لعلةٍ جامعةٍ بينهما، والاستحسان كذلك، والمصلحة المرسلة كذلك، والاستصحاب كذلك. وأما قول الصحابي فإنه كما قد يبدو في بادي النظر أنه أيش؟ نتيجة، أليس كذلك؟ فإنه جزءٌ من الاجتهاد، فهو قولٌ لبعض أهل الاجتهاد ومثله عمل أهل المدينة.

وأنـت تعلـم أن الصـحابي مـن حيـث هـو لـيس مشرـعًا، وطائفـةٌ مـن المؤمنين وهو ما يسمى أهل المدينة هم طائفـةٌ مـن أهـل الإيـمان لا يقـع التشرـيع بفعلهم، وليس هـو الإجماع الـذي يجـب أن يكـون لـه مسـتند، فهـذان أي قـول الصحابي وعمل أهل المدينـة همـا نتيجـة، ممـا يُعلـم بـه أن قـول الصـحابي الـذي صُحح عند كثيرٍ من أهل العلـم والاجتهـاد وخاصـةً أهـل الحـديث لا يريـدون بقول الصحابي قول الصحابي من حيث هـو نتيجـةٌ محضـة، بـل قـول الصـحابي الذي تولد عن مقدمات.

ويسمون هذه المقدمات ببعض الأوصاف كأنـه يصـفه بأنـه ممـا لا يقـال بالرأي وإلا لم يقل أحد من الأئمة من المحدثين فضلًا عن أهل الرأي بـأن قـول الصحابي من حيث هو دليل، فإن الصحابي ليس مشرعًا وهذا خلاف الإجماع، وأجمعـوا عـلى تـرك بعـض آراء الصـحابة إذا خـالفهم غـيرهم مـن الصـحابة، فالصحابي من حيث هو بالإجماع ليس مشرعًا.

فإذًا ما يصحح ويكون دليلٌ من أقوالهم هو نتيجةٌ تنبنـي عـلى مقـدمات هي معيارٌ مـن الاسـتدلال كـما صـحح مالـك رحمـه الله وجعـل أهـل المدينـة، أو جعـل قـول أهـل المدينـة قبـل مقتـل عـثمان حجـة لأنـه تفـرع عـن مقدمـةٍ مـن الاستنباط مـن الكتـاب والسـنة، أي أنهـم مقيمـون عـلى سُـنة ولابـد، ومـن هنـا فرض هذا التقدير على هذه النتيجة، فلم تكن نتيجـةً محضـة عنـد مالـك أو عنـد أحمد في قول الصحابي، أو عند مالك في عمل أهل المدينة .

والإجماع حجة على العصر الثاني.

والإجماع كما قال أبو المعالي هو إجماع الفقهاء، ونصه على ذِكر الفقهاء هذا وجيهٌ في الجملة باعتبار أنه يراد بالفقهاء أهل الاجتهاد في الشريعة، لكن إذا حُمل الفقهاء على التسمية الاصطلاحية التي سمت أهل الحديث وأهل الفقه وأهل الرأي، وفي أهل الحديث كبار المحدثين وفقهاء المحدثين ولم يدخلوا في الإجماع هذا لا يصح، هذا التقدير لا يصح، وهذا لا يظهر أنه مقصودٌ له، وإن كان بعض المتأخرين من أصحاب الأئمة من الفقهاء لم يسموا كبار أهل الحديث في مسائل الفقه، هذا نقصٌ في المنهج وإلا فإن أهل الحديث هم فقهاء في الرواية أو هم علماء في الرواية فقهاء في الدراية، وإن كانوا متفاضلين كتفاضل الفقهاء في ذلك، لكن فيهم المحققون في الفقه.

ولهذا عُرف فقهاء المحدثين بمذاهبهم، بل إنك إذا نظرت إلى المذاهب التي استقرت وهي المذاهب الأربعة فإن مالكًا محدث وهو فقيه، والإمام أحمد كذلك محدث وهو فقيه، والشافعي له مقامٌ أيضًا معروف في عنايته بالحديث وإن لم يكن برتبتهما، وأبو حنيفة غلب عليه الفقه مما يُعلم به أن الفقه لا يختص بأهل الرأي، بل فقه المحدثين فقهٌ معروف، وكان كبار أئمة الأمصار كانوا محدثين وفقهاء، فكان الأوزاعي في الشام وهو محدث، وكان الليث بن سعد في

مصر وهو محدث، وكان الثوري سفيان بن سعيد الثوري وهو محدث وهلم جر.

فهذا مما غلا فيه بعض أهل الرأي وبعض الفقهاء في تأخير رتبة أهل الحديث عن مسائل الفقه وهذا فيه تكلف، ويُعنى بأهل الحديث هنا كبار المحدثين من المتقدمين وهؤلاء لهم فقهٌ مشهور بل هم في الجملة أقرب إلى السنن والآثار والعلم بها، ولهذا ذكر ابن تيمية رحمه الله أن الإمام أحمد لسعة علمه بالآثار يقول: إنه أي شيخ الإسلام يقول عن نفسه: أنه تأمل المسائل، وأن ما ظهر له من السنن أنه الراجح إلا ويقع للإمام أحمد فيه رواية في الجملة وإن لم تكن المشهور عند أصحابه .

والإجماع حجة على العصر الثاني، وفي أي عصرٍ كان، ولا يشترط انقراض العصر على الصحيح.

الإجماع حجة، والإجماع يسمى في الأصول على مقامين: الإجماع الصريح وهو المقصود في أصول الأدلة ويسمى من جهة الحكم بالقطعي فحكمه قطعي، الإجماع الصريح هو اتفاق المجتهدين على حكمٍ شرعي، ودونه ما يسمى بالإجماع السكوتي أو من حيث الحكم يسمى بالإجماع الظني وهذا مختلفٌ في كونه حجةً أم لا، والراجح أن الإجماع السكوتي حجة ولكنه حجةٌ ظنية كما يستعمل دليل القياس والاستحسان إلى آخره يستعمل الإجماع السكوتي وهو حجةٌ ظنية.

أما الإجماع الصريح كإجماعهم على وجوب صيام رمضان والصلوات الخمس فهذا إجماعٌ قطعي من جهة الحكم، وهو الأصل في الإجماع، وعامة أهل العلم على إثبات، عامة أهل العلم والنظر على إثبات الإجماع وهو ظاهر مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وفي قول الله جل وعلا: { وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى }[النساء:١١٥]ﷺ.

فدل على أن سبيل المؤمنين يُتعبد بسلوكه، { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }[الفاتحة:٦]ﷺ{ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ }[الفاتحة:٧]ﷺ، وفيه قول

الله عن الصحابة: { وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ }[التوبة:١٠٠]ﷺ، فكل هذه الأدلة تدل على أن الإجماع إذا استقر وانعقد فهو حجةٌ واجبة الإتباع لأنه لابد له من مستندٍ صريحٍ من النصوص، لا يكون مستنده ظنيًا، لأنك إذا قلت أنه قطعي فبالضرورة أن دليله سيكون أيش؟ قطعيًا، فلا يتولد القطعي من الظني، وهو قطعي من جهة ثبوته ومن جهة دليله، هذا في الإجماع الصريح، وخالف فيه بعض أهل النظر.

وممن اشتهرت مخالفته في الإجماع وسموه في كتب الأصول النظّام، فتجد أن كثيرًا من أهل الأصول إذا ذكروا الإجماع قالوا: خالف فيه النظّام، ويذكرون بعض الطوائف، والمقصود أن النظّام هو من أعيان نظار المعتزلة خالف في الإجماع من جهة تعذر انعقاد الإجماع، ولهذا صار النظام في بعض ما نُقل عنه كما ذكر أبو حامد، صار النظّام في بعض قوله يقول: إن الإجماع ما صحَّ دليله، أما الإجماع الذي يتكلمون عنه فإنه لم يقل به لأنه لا يرى إمكان انعقاده، فهو اعتراضه أعني النظّام على ماهية الإجماع، هو اتفاق المجتهدين فيقول: كيف تحصّل هذا الاتفاق؟ وكيف يُعلم؟

يرى أن انعقاده متعذر، وهذا مبنيٌ على التجريد، هذا مبنيٌ عند النظّام على التجريد، فإنه لما استعمل طريق التجريد العقلي لاح له هذا الاعتراض، وإلا لو استعمل التطبيق المستفيض في الشريعة لبان أنه متحقق، فإنك لو قلت لآحاد الناظرين في الشريعة: إن جميع مجتهديها قد اتفقوا على وجوب الصلوات

الخمس لكان هذا مما يُقطع بأيش؟ بصحته أو ليس كذلك؟ مما يُقطع بصحته ويسمى ماذا؟ ويسمى إجماعًا وإن كان لا يلزم لهذا القطع في مثل الصلوات الخمس أن يكون دائرٌ قد دار كل واحدٍ من المجتهدين فسأله عن الصلوات الخمس أليس كذلك؟ مع أنها إجماعٌ قطعيٌ ولابد.

ومثله في الأمور الحسية لو قيل بأن الشمس طالعةٌ وأجمع الناس الذين هم عندهم النهار على طلوع الشمس لا يلزم للقطع بذلك أن نقول لا نجزم بإجماعهم حتى يدور دائرٌ فيسأل كل واحدٍ منهم، فهذا من ما لا معنى له، فالنظّام وهو من المعتزلة استعمل التجريد العقلي أو التجريد الكلامي المبني على قواعد علم النظر وعلم الكلام، فقال: إن الإجماع لا يمكن تحققه، من الذي دار الناس والمجتهدين وحفظ قول كل واحد؟ وما الذي يدريك أنه إذا أخذ قول هذا وذهب إلى هذا ربما تغير اجتهاد الأول قبل أن يستتم أيش؟ أن يستتم المجتهدين، فقد يرجع بعضهم قبل استتمامهم.

فلمثل هذا الإيرادات العقلية وجد أن حقيقة الإجماع يتعذر وقوعها، هذا من باب التجريد كما سبق، ولهذا اتجه أن يقال إن الإجماع المسمى منه ما هو إجماعٌ صريح ومنه ما هو إجماعٌ سكوتي، اتجه ذلك واتجه ترتيب الحكم عليه بأن هذا حجة قطعية وهذا حجة ظنية، فالمقصود أن الإجماع معتبر وهو الإجماع الشرعي وليس الإجماع المبني على التجريد الذي فرضه النظّار، ولهذا جمهور المعتزلة خالفوه، لكن النظّام معروفٌ في آرائه الكلامية بكثرة التجريد على

المسائل، وله في ذلك آراء كقوله بالطفرة مثلًا، وهو مخالفٌ عند جمهور المعتزلة فضلًا عن سواد النظّار من غيرهم فضلًا عن أهل الفقه والحديث.

قال الماتن رحمه الله تعالى: فإن قلنا: انقراض العصر شرطٌ يعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد فلهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم.

والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين عنه.

وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة على غيره على القول الجديد، وفي القول القديم حجة.

ذكر أبو المعالي الجويني رحمه الله جملة مسائل، فذكر في مسألة الإجماع أنه يشترط فيه انقراض العصر، ثم فرض على ما يذكره الأصوليون في انقراض العصر فرض مسألةً وهو أنه لو ولد في أثناء القرن وفي أثناء العصر مولودٌ ثم تعلم وتفقه وصار له اجتهاد فهل يمكنه مخالفتهم؟ وهم عند إجماعهم في ذلك العصر لم يكن مجتهدًا فقيهًا، ولكنه أدرك الاجتهاد قبل انقراض العصر، وهل يجوز أن يعتبر؟

هو فرض صحة ذلك وهذا بعيد، لأن المقصود بالعصر هنا وقت الإجماع وليس طروء مجتهدٍ بعد ثبوت الإجماع، لكن المقصود بالعصر بمعنى لو أن مجتهدًا من أهل العصر ما دخل في إجماعهم، ما بلغه إجماعهم ثم عُلمت مخالفته وهو حال الإجماع من أهل الاجتهاد فهذا يكون مؤثرًا، يعني لو أن

بعض علماء مصرٍ من الأمصار ما دخلوا في هذا الإجماع ثم بانت مخالفتهم وعدم موافقتهم الإجماع صدق أن هذا ليس أيش؟ ليس إجماعًا.

لكن المسألة التي فرضها أبو المعالي هنا أنه لو كان جميع علماء العصر من المجتهدين اتفقوا، ووقت اتفاقهم لم يكن ثمة عالم يخالفهم بل أجمعوا، ولكن ولد مولودٌ ثم بلغ رتبة الاجتهاد مع أن هذا تقديره من حيث الوقوع ما له أمثلة واقعة، ثم طرأ له مخالفتهم فهل مخالفته تنقض الإجماع؟

ظاهر كلامه أنه كذلك، لأنه لم يتحقق هذا الركن كما يسميه البعض، أو الشرط كما يسميه البعض الآخر وهو انقراض العصر وهذا بعيد، لأن الإجماع مصحح في الشريعة باعتبار أن الأمة لا تُجمع على ضلالة، الإجماع مصحح في ترتيب الشريعة باعتبار أن الأمة لا تُجمع على أيش؟ على ضلالة، وإن كان الرواية التي وردت بهذا اللفظ فيها ضعف بيِّن لكنه معتبر بالقرآن ومعتبر بما تواتر في السنة «لا تزال طائفة من أمتي على الحق» في الصحيحين وغيرهما.

فإذا كان هذا هو المتحقق في اعتبار الشريعة، إذا تبينت هذا، إذا تبينت وعرفت أن ترتيب الشريعة أن الأمة لا تُجمع على ضلالة فتقدير صحة مخالفته، مخالفة من ولد بعد إجماعهم ولكنه أدرك الاجتهاد في أثناء عصرهم يلزم منه لزومًا صريحًا ظاهرًا أن الأمة قبل هذا المقدر شأنه والمفروض شأنه وإن كان لا وقوع له أن الأمة أجمعت أيش؟ على ضلالة، وجاز عليها الخطأ، بخلاف لو قدرت أن بعض المجتهدين أثناء العصر هم الذين خالفوا، فلا يمكن تقدير أن

الأمة أجمعت على ضلالة لأنهم وقت إجماعهم ما كانوا جميعًا علماء، هذا الفرق بين التقديرين.

لو أنهم ظنوا الإجماع ولن تبين أن بعض علماء بلد كذا كانوا مخالفين، فهذا لا يلزم عليه أن الأمة قبل العلم بمخالفتهم أجمعت على ضلالة، بل نقول: يلزم عليه أنه لم يكن ثمة إجماع، أليس كذلك؟ ومن هنا تعتبر المخالفة ولا يصح الإجماع، بخلاف ما قدَّره أبو المعالي من صبيٍ يولد ثم يبلغ إلى آخره، فهذا وإن كان من حيث الوقوع كما أشرت ليس له مثال، لكن هو لا يصح أيضًا.

ثم بيَّن أبو المعالي رحمه الله أن الإجماع يكون بالقول ويكون بالفعل، ويكون بقول جميعهم أو بقول بعضهم وسقوط البعض الآخر، فأما إذا كان لجميعهم فهو الإجماع الصريح، وأما إذا كان قولًا لبعضهم وسكت البعض الآخر: فهذا تارةً يكون من مادة ما يسمى عند الأصوليين بالإجماع السكوتي، وتارةً من مادة من الإجماع الصريح، لكنه ليس لظهوره واستفاضته ليس مما يلزم ذِكره عن جميع الأعيان، والإجماع السكوتي من هذا الوجه هو على معنى الإجماع الصريح.

أما الإجماع السكوتي على معناه المخصص عند الأصوليين فهو ما دون ذلك، ولهذا اختُلف في حجيته، والراجح أنه حجة ولكنها حجة ظنية. ولا يقع الإجماع بقول البعض ومخالفة البعض الآخر، ولا يقع الإجماع الصريح بسكوت البعض في موارد القول.

ثم ذكر ما يتعلق برأي الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ومذهب الشافعي رحمه الله فيه خلاف، فذكروا في مذهبه خلافٌ بين مذهبه الجديد ومذهبه القديم، والراجح أن الصحابي يعتبر العمل برأيه إذا اعتمد بمقارن، أما رأي الصحابي من حيث هو فرض فليس بحجة، لكن إذا اعتمد بمقارن سواء كان هذا المقارن وصفًا أو كان هذا المقارن غير ذلك، يعني إذا كان وصفًا في المسألة أو كان حالًا للقائل بها فهذا وهذا كله من المقارن المؤثر في اعتبار حجية قول الصحابي.

المقارن إذا كان وصفًا مثل إذا كان قول الصحابي مما لا يقال بالرأي وهذا وصفٌ مؤثر بخلاف موارد الاجتهاد الصريحة، فهذا رتبته دون رتبة ما يغلب على الظن أنه ليس مما يقال بالرأي، وأما المقارن من حيث الحال وليس الوصف ككون الصحابي يقول بقول هذا جملةٌ أخرى من الصحابة. إذا قال جماعةٌ من الصحابة قولًا ولم يشتهر مخالفتهم أو كان قول هؤلاء الجملة يقتضيه القياس اعتمد هذا بهذا، فصار مما يستعمل في الاحتجاج، ولكن قول الصحابي في سائر موارده حتى مع ما قُيد به لكونه حجة إنما هو من الحجج الظنية ليس من الحجج التي تلزم، إنما هو حجة ظنية ليس حجة قاطعة لازمة على المخالف، لكن ليس المقصود أن قول الصحابي حجة على الإطلاق.

وهذا بعض المتأخرين رحمهم الله توسعوا في حكاية الخلاف في قول الصحابي، وبعضهم أطلق أن قول الصحابي حجة، وهذا لا أظن أن عالمًا يقول

به من الأئمة السابقين، لأن الصحابي ليس مشرّعًا، فهم لا يقصدون أن قول الصحابي كيفما اتفق وحيثما وقع فيكون أيش؟ حجة كما تقول قول النبي حجة على المسلمين، إنما لابد لكل من قال: إن قول الصحابي حجة لابد أن يجعل له أيش؟ أن يجعل له ماذا؟ مقارن، إما أن يكون لم يظهر له مخالف، وإما أن يكون مما لا يقال بالرأي، يقيدون.

أما إذا كان قول الصحابي بذاته حجة ذاتية هذا ممتنع في الشريعة لأنه يلزم عليه تعارض، يلزم عليه أيش؟ تعارض الحجج، لماذا تعارض الحجج؟ لأن الصحابة ماذا؟ يختلفون، أليس كذلك؟ فلو كان قول الصحابي من حيث هو قول لصحابي، يعني كونه نطق به صحابي يصبح حجة على الأمة للزم من ذلك أن اجتهاد الصحابي حجة واجتهادهم يختلف، وهذا لا قائل به، هذا لم يلتزم به إمام، فما أطلقه بعض المتأخرين لا يصح فهمه على هذا التقدير، يُفهم على أنه له هو، أما أنت تقول: قول النبي حجة لا تحتاج إلى أن تقول: لابد له من مستند أو لابد له من مقارن، أليس كذلك؟ قول الأنبياء حجة، لأنهم لا يأتون بشيءٍ إلا بما أوحى الله إليهم، لكن الصحابي رضي الله عنه ليس حجةً في ذات قوله وإلا للزم التضاد بين الحجج، بل التناقض أحيانًا بين الحجج لأن الصحابة يختلفون، فإذا اختلفوا لزم من ذلك أن تقول: إن حجج الشريعة أيش؟ تضادت، هذا لا أحد يقول به.

فإذًا قول الصحابي عند جمهور الأصوليين وعند جمهور الأئمة من قبل معتبر، قول الصحابي معتبر، ولكن مثل ما نقول القياس معتبر ولكن اختلفوا في رتبة القياس أليس كذلك؟ فرتبة القياس عند أبي حنفية ليس كرتبته عند أحمد، كذلك أقوال الصحابة لها اعتبار عند عامة الأئمة وجماهير الأئمة، لكن بينهم اختلاف في ماذا؟ في تقدير هذه الرتبة، وبعضهم أوسع من بعض في تقدير أقوال الصحابة.

وإلا فإن الإمام أحمد كما هو مشهور وكذلك الشافعي وكذلك أبو حنيفة وكذلك مالك فهؤلاء الأئمة الأربعة المشاهير كلهم يعملون بما هو من أقوال الصحابة، كما أنك تقول: إن جميع الأئمة الأربعة يعملون بما هو من القياس أليس كذلك؟ لكن رتبة استعمال هذا للقياس ليس كرتبة هذا، فكذلك أقوال الصحابة، فكذلك آثار الصحابة أبلغ الأئمة الأربعة عملًا بآثار الصحابة الإمام أحمد.

قال -رحمه الله تعالى-: وأما الأخبار فالخبر ما يدخل الصدق والكذب، والخبر ينقسم إلى قسمين: آحادٌ ومتواتر، فالمتواتر ما يُوجب العلم وهو أن يروي جماعةٌ لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه،

ويكون في الأصل عن مشاهدةٍ أو سماعٍ لا عن اجتهاد، والآحاد هو الذي يُوجب العمل ولا يُوجب العلم، وينقسم إلى مرسلٍ ومسند.

فالمسند: ما اتصل إسناده، والمرسل ما لم يتصل إسناده، فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس ذلك حُجةٌ إلا مراسيل سعيد بن المسيب فإنها فشت فوجدت مسانيد عن النبي ﷺ.

والعنعنة تدخل على الأسانيد، وإذا قرأ الشيخ يجوز.

قال أبو المعالي الجويني –رحمه الله تعالى– في ذكر الأخبار: إن الأخبار هو ما يحتمل الصدق والكذب، هذا باعتبار أصل التقسيم في اللغة، لما يقولون: الخبر والإنشاء، ولكن الأخبار في لسان أهل الحديث يريدون بها الروايات عن النبي ﷺ، فيدخل فيها ما يُسمى في البلاغة واللغة خبرًا، وما يُسمى إنشاءً في باب الأمر والنهي، يُقال: أخبار النبي ﷺ أي ما جاء عنه من الرواية، ويدخل في ذلك ما كان أمرًا.

ثم قال: إن الأخبار –أي المرويات– وعلى هذا لما قسمها إلى متواتر وآحاد بين أنه يُريد المرويات أليس كذلك؟ ويدخل في المرويات ما كان خبرًا أي يحتمل الصدق والكذب من حيث الماهية، وما كان من باب الأمر و النهي وهو ما يُسمونه الإنشاء.

قال: إنها إما متواتر وإما آحاد، هذا التقسيم تقسيم الرواية إلى متواترٍ وآحاد وُجد في كتب علماء أصول الفقه، ووُجد في كتب المتكلمين في كتب أصول الدين، ووُجد في كتب مصطلح الحديث وتكلم به أهل الحديث.

فهذا الاصطلاح من حيث الجملة: المتواتر والآحاد اسُتعمل في لسان أهل الحديث، وشاع في المتأخرين هذا التقسيم في متأخري أهل الحديث المتواتر والآحاد، وأما المتقدمون فإنهم يذكرون اسم التواتر، ويذكرون اسم خبر الواحد ورواية الواحد، وأما في كتب علم النظر أو كتب علم الكلام فهذا تقسيمٌ أيضًا مُسمى، وسُمي في كتب أصول الفقه، فيُنظر في اللفظ والمعنى.

أما من حيث اللفظ: فتقسيم الرواية إلى متواتر وآحاد من حيث هذا يرجع إلى قاعدة أنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، فهو من حيث المبدأ اللفظي ليس مشكلًا، إنما المشكل ما هو الآحاد أو ما هو المتواتر من السنة وما هو الآحاد المشكل هو الحد وليس أصل التقسيم، أصل التقسيم اصطلاحًا، وهو اسُتعمل حتى عند بعض متقدمي أهل الحديث ما هو منه، إنما المشكل الحد، ما هو حد المتواتر وما هو حد الآحاد، والنتيجة المرتبة على الحد من حيث العلم والعمل.

فالذي شاع عند المتأخرين من أهل الأصول وأهل مصطلح الحديث: أن المتواتر هو ما رواه جماعةٌ عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وما قابل المتواتر فهو آحاد، ويُقسمون الآحاد تارةً إلى قسمين وتارةً إلى ثلاثة، وربما

قسموا الرواية إلى ثلاثة أقسام: متواتر، وآحاد، ويجعلون قسمًا ثالثًا لا يجعلونه ضمن الآحاد.

على كل حال: سواء قُسمت إلى قسمين أو إلى ثلاثة، المشكل هنا الحد كما قلت، إذا قالوا: المتواتر ما رواه جماعةٌ عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وجعلوا المتواتر مفيدًا العلم والقطع، وجعلوا ما قابل المتواتر آحادًا أو أكثر من قسم الآحاد أحدهما، ويجعلون ما قابل المتواتر سواء جُعل قسمًا أو أكثر يجعلونه ماذا؟ لا يُفيد ماذا؟ العلم، ثم يُرتبون في كتب علم الكلام أنه لا يُحتج في أصول الدين والعقائد إلا بما يُفيد العلم وعليه أخبار الآحاد لا يُحتج بها.

ثم إذا نظرت شرط التواتر الذي سموه؛ وجدته شرطًا نظريًا ليس من صنعة أئمة الرواية والحديث، وإنما هو من صنعة نظار المتكلمين، فهذا يقع عليه إشكالاتٌ كثيرة.

فإذًا التفصيل في هذه المسألة قد لا يكون الوقت كافيًا له، ولكن يُقال: إن المعتبر في تسمية التواتر وخبر الواحد هو منهج المحدثين وبخاصة متقدمي أهل الحديث، لأن المتأخرين من الحفاظ قلدوا في هذه المسألة بعض أصحابهم من الأصوليين الناقلين عن كتب المتكلمين، وهذا مما يُتنبه له، ليس إذا ذكر هذا بعض أهل الحديث المتأخرين دل على أن هذا مما استقر أو أنهم نقلوه عن كبار المحدثين السابقين لا، هذا واضح أنه تداخل عليهم من كلام أهل الحديث

ومن كلام أصحابهم الموافقين لهم في فروع الشريعة، والمقلدين لهم في كتب أصول الفقه، وهي متفرعة بعض كلام نظار الأصوليين عما كتبوه في علم الكلام، ويترتب عليه آثارٌ غير مصححة أعني على هذا التقسيم الكلامي في الحد.

ثم ذكر أن الآحاد إما أن يكون مسندًا وإما أن يكون مرسلًا، وبين أن مراسيل الصحابة مقبولة، وهذا على ما هو مقبول في مذهب الشافعي، وأما مراسيل التابعين فذكر منها ما يُروى عن سعيد بن المسيب.

قال –رحمه الله تعالى-: وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أن يقول: حدثني أو أخبرني، وإذا قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني ولا يقول حدثني، وإن أجازه الشيخ من غير قراءةٍ فيقول: أجازني أو أخبرني إجازةً.

هذا من التتمات التي يذكرها علماء الأصول، ويُشيرون إلى بعض هذه المسائل المتعلقة بأحكام الرواية: كالإجازة والعنعنة والاتصال والانقطاع في مسائل الرواية، وهذا القول المجمل الذي ذكره أبو المعالي –رحمه الله- تفصيله في كتب الحديث.

وأما القياس: فهو رد الفرع إلى الأصل في الحكم بعلةٍ تجمعهما، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إلى قياس علة.

نعم، القياس من الأدلة الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة، فهو متفرع عن دليل الكتاب والسنة، والمقصود عنده في التسمية هو قياس التمثيل، وهو إلحاق الفرع بالأصل لعلةٍ جماعةٍ بينهما، فأركانه أربعة: الفرع، والأصل، والعلة، والحكم.

الفرع: يُقصد به المسكوت عنه.

والأصل: يُقصد به الحكم الُمسمى المنطوق فيه بالشريعة المسمى حكمًا.

والحكم: سواء كان وجوبًا أو تحريمًا أو غير ذلك.

والعلة: هي الموجب للإلحاق، وهي أعنى هذا الركن اللي هو العلة هو أدق أي الوصف الظاهر المنضبط، كذا تعريف علماء الأصول له، لكن مبحث العلة هو جوهر الفقه لدليل القياس، وهو أعقد مسائل دليل القياس، وإلا من حيث الجملة يتصور دليل القياس أو بمثالٍ له، هذا من البين الواضح، والقياس حُجة عند الجمهور من أهل العلم والفقه، وهو مذهب الأئمة الأربعة والجماهير من السلف والخلف.

وخالف فيه ممن يُعتبر خلافه أهل الظاهر، وإن كان في حقيقة الحال لا يسلم فقه الظاهرية مما هو من مادة القياس، لكنهم لم يجعلوه في أصولهم، ويُبينون

نفيها، ولاسيما في ما جاء في طريقة أبي محمد بن حزم –رحمه الله– فإنه أظهر إظهارًا بينًا ترك العمل بالقياس.

ولكن ما هو معروفٌ عند علماء الظاهرية في طريقة الاستدلال: وأن الاستدلال يكون بالنص ودليل النص، ثم يجعلون دليل النص صورًا سبعًا، فإذا تأملت، وجدت أن هذه الصور السبع بعضها فيه من مادة القياس، وهذا مثل نفي الشافعية لدليل الاستحسان، ثم بعض أوجه الاستحسان معتبرة في الفقه الشافعي، فهذا يقع فيه بعض التفاوت.

لكن إذا اعتبرت النظر في تسمية الأدلة: فيُقال: الظاهرية لا يرون العمل ولا حُجية دليل القياس، لكن يُنبه بالتنبيه الذي سبق، فإذا بان وعُلم أن المخالف في القياس دخل عليه في فقهه مادةً منه، أو المخالف في الاستحسان دخل عليه في فقهه مادةٌ منه؛ دل هذا على قوة هذا الدليل، حتى إن من خالف فيه انطبع بشيءٍ منه وإن كان لا يُسميه ماذا؟ قياسًا أو لا يسميه استحسانًا.

ولذلك بين القياس والاستحسان في بعض أوجه الاستحسان بينهما اتصالٌ بين، لأن من أوجه الاستحسان المشهورة عند الحنفية وغيرهم: ترك العمل بالقياس الجلي إلى القياس الخفي فهو تطلبٌ بين القياسين وتقلب بين القياسين، فهذا من الاتصال بدليل القياس، وإن كانوا يذكرون من أوجه الاستحسان ما يكون بعيدًا عن دليل القياس، لأن أوجه الاستحسان حتى عند أخص من تبناه وهم الحنيفة ليست منضبطة بصورةٍ واحدة.

بل بعض علماء الحنفية الكبار ذكر أن الاستحسان اثنى عشر وجهًا، وبعضهم يذكره وجهين، فهذا يدلك وحتى بعضهم يجعل من الاستحسان الناسخ والمنسوخ مثلًا، هذا يُعلم بالإجماع أن الشافعي لا ينفيه، وهو صاحب الناسخ والمنسوخ والعارف بالناسخ والمنسوخ، حتى قال الإمام أحمد: ما عرفنا الناسخ والمنسوخ إلا لما جالسنا الشافعي لسعة علمه بطرق النسخ وأوجه النسخ.

فعلى كل حال: المقصود هنا أن القياس من الأدلة عند جمهور العلماء هو مذهب الأئمة الأربعة، وإن كانوا –أعني الأئمة الأربعة– والمذاهب الأربعة بينهم تفاوت في إعمال هذا الدليل، فأكثرهم إعمالًا له الحنفية، ويُقدمونه على كثيرٍ من الأدلة المسماة بالأدلة المختلف فيها.

لكن جميع الفقهاء وحتى فقهاء المحدثين يعملون بما هو من دليل القياس، لكن يتفاوتون في إعمال هذا الدليل، فهذا جملة دليل القياس، والشاهد لاعتباره في الأدلة وكونه حُجة من القرآن والسنة، فإن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات والشريعة معللة كما تقتضيه نصوصها ودلائلها والنظر فيها، وإن كانت هذه المقدمة من المقدمات التي فيها جدل عند أهل النظر في تعليل الشريعة وابن حزم لا يرى تعليل الشريعة من هذا الوجه والإحاطة بعلة الشريعة، وهل العلة ثابتة في نفس الأمر ولكن لا يمكن العلم بها، أو أن الشريعة غير معللة؟ هذا من موارد علم النظر، وبعضهم يجعل لهذه المسألة اتصالًا بمسائل الربوبية في تعليل أفعال الرب سبحانه وتعالى وتشريعه كذلك.

فالصواب عقلًا وشرعًا: أن الشريعة مُعللة، والشرعة لا تُفرق بين المتماثلات، والله بين أن القرآن يُصدق بعضه بعضًا والشريعة يُصدق بعضها بعضًا، وإذا كان الشارع يذكر الأمثلة العقلية، فمن باب الأولى الأمثلة الشرعية، نعم.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علةٍ وقياس دلالةٍ.

قال: وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، هذا التقسيم لدليل القياس ليس مضطردًا عند جميع علماء الأصول، بمعنى: أن طرق الأصوليين تختلف وإن كان هذا الاختلاف في الجملة هو من التنوع في طريقة تقسيمهم لدليل لأوجه القياس أو لأنواع القياس، فهنا المصنف ذكر هذه الطريقة، وأنت إذا رجعت إلى كتب الأصوليين؛ وجدت أوجهًا مختلفة، بمعنى متنوعة بين علماء الأصول.

وقياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبةً للحكم.

قياس العلة ما كانت العلة موجبةً للحكم بحيث لا يُقدر انفكاكه عنها.

وقياس الدلالة: هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر.

مع تقدير انفكاكه عنها هذا الفرق بين الدلالة والموجب قياس العلة وقياس الدلالة، أن الأول لا يُقدر انفكاكه عنها، وقياس الدلالة يُقدر انفكاكه عنها.

وهو أن تكون العلة دالةً على الحكم ولا تكون موجبةً للحكم.

تكون دالة لكن يُقدر انفكاكه إيش؟ عنها فلا تكون موجبةً.

وقياس الشبه: هو الفرع المتردد بين أصلين، ولا يُصار إليه مع إمكان ما قبله.

ولا يُصار إليه مع إمكان ما قبله من الأقسام لأنه أقل من حيث القوة، أقوى منه قياس العلة، وبعده قياس الدلالة، وأدناها عنده في كلام أبي المعالي –رحمه الله– قياس الشبه إذا تردد الفرع بين أصلين أي بين حكمين، بين أصلين بمعنى بين مسألتين مسماه حكمها في الشريعة، لأنك تقول: إلحاق فرعٍ بأصل، فإذا كان الفرع أي المسكوت عنه تردد بين أصلين أي بين حكمين ليس المقصود بالأصل هنا القاعدة الكلية أو الدليل الكلي، إنما بين أصلين أي بين حكمين.

وكما أشرت إلى أن هذا نوعٌ من التقاسيم ويوجد تقاسيم أخرى، ومثله إذا تكلموا في المناسب قالوا: المناسب الملائم والمناسب المؤثر والمناسب المرسل، يقسمون المناسب بمثل هذا التقسيم، وبعضهم يجعل المناسب المرسل هو حقيقته ما يُسمى دليل المصلحة المرسلة، ويجعل مادة القياس وأن المناسب ثلاثة: مناسب ملائم ومؤثر وإيش؟ ومرسل، ويجعل مادة دليل القياس اللي هو قياس التمثيل في الملائم والمؤثر، ويجعل الثالث هو المحصل لدليل المصلحة المرسلة، وبعضهم يرى أن هذا التداخل بين المناسب المرسل والمصلحة المرسلة ليس مسلمًا.

فهذا على كل حال مباحث مطولة في علم الأصول، وما بين يدينا مختصر، ولعله –إن شاء الله– في المجالس التي نبدأ فيها –إن شاء الله– نبدأ فيها الفصل القادم "التحرير في كتب الأصول" نقرأ في هذا المورد –بإذن الله تعالى– في

بعض كلامهم في مسألة المناسب وفي مسألة العلة، لأنها من فقه هذا الباب، فهذا هو الفقه الحقيقي أو الفقه الضابط لدليل القياس.

ولكن مما يُستفاد في التعليق على المختصرات: معرفة هذه الأقسام كما أشار إليها المصنف، أو ما هو من نظائرها في التقاسيم الأخرى، وهو أيضًا يُعطي الناظر وطالب العلم نتيجة مجملة وهي: أن القياس ليس وجهًا واحدًا، ولهذا في الاستدلال ينبغي أن تُعرض مراتبه، لأن مبناه على العلة، والعلة -كما ترى- يُقسمونها إلى أقسام، باعتبار الثبوت مثلًا فيقولون: علة منصوصة وعلة مستنبطة، ويتفرع عن العلة المستنبطة أوجه، فهذا التقسيم للعلة وهذا التقسيم لاسم المناسب أو باسم أقسام القياس هذا كله يفيد إلى أن القياس فيه تنوع وفيه اختلاف وفيه مراتب أليس كذلك؟

وأن هذه النتيجة الكلية تفيد حكمين:

الحكم الأول: أن القياس بعضه أقوى من بعض، ولذلك قد يُقال: إن بعض القياس أقوى من بعض أقوال الصحابة، وفي مسألة أخرى نجعل قول الصحابي أقوى من بعض القياس، فلا يقع اضطراد بأن قول الصحابي يُقدم على القياس مطلقًا، ولا أن القياس يُقدم على قول الصحابي مطلقًا، وهذا هو الفقه الصحيح، وهذا الذي مضى عليه الأئمة -رحمهم الله- لأنه قد يُقدم بعض مادة القياس على ما هو من قول الصحابي، وقد يُقدم بعض قول الصحابي على

ما هو من القياس باعتبار أن أقوال الصحابة مراتب، وباعتبار أن القياس مراتب، فهذا مما يتفطن له.

وأما أن طالب العلم يتوهم فيظن أن هذا دليل إنما هو وجهٌ واحد القياس، وأن قول الصحابي إنما هو قولٌ واحد؛ فهذا خطأ ولا يُفيد في الفقه، فلابد من فقه دليل القياس، ليس فقهه بمعنى أن تعرف التعريف ومثال له، إنما الفقه في المقصود بالعلة وأوجه العلة وأقسام القياس والفحص في هذا النوع والتمرس على هذا بحيث يتمكن في تقدير المسائل التي يُناسبها دليل القياس عن المسائل التي يناسبها قول الصحابي.

فإذا قدرت أن القياس مراتب، وأن قول الصحابي مراتب، وأن الاستحسان مراتب فهنا يكون الانتزاع بين هذه المراتب، وهذا هو الفقه الدقيق لعلم الأصول.

الفائدة الثانية أو الحكم الثاني المستفاد من هذه النتيجة الكلية: أن يكون طالب العلم على تروي في تسمية القياس في المسألة ليجعله دليلًا عليها، لأنه قد يتوهم أن هذا من القياس المعتبر وهو ليس من القياس المعتبر، لأن ليس القياس الذي ليس معتبرًا هو فقط ما خالف النص أو الإجماع، فاسد الاعتبار يسمونه في القياس الفاسد الاعتبار كما قال العراقي:

وما خالف النص أو إجماعٌ دعا	فاسد الاعتبار كل من وعى

الذي خالف النص أو خالف الإجماع قياس فاسد الاعتبار هذا بين، لكن قد يكون لا يُخالف نصًا ولا إجماعًا ولكنه في حقيقته ليس قياسًا صحيحًا بخلاف الذي يقابل نصًا فهذا يُتفطن له أليس كذلك؟ الذي يُقابل نصًا يُتفطن له، وفي الجملة: أنهم لا يجعلون قياسًا مقابلًا للنص، لأنه لا أحد يُصحح هذه المقدمة، أي مقدمة؟ لا أحد يُصحح أن القياس في مقابلة النص، فهذا مجمع عليه حتى أرباب القياس من أهل الرأي وأهل الكوفة والحنفية من بعدهم لا أحد منهم يُقدم القياس على النص، إلا إذا عرض في النص في الثبوت أو في الدلالة شيء. ولذلك هذا من المعايير التي يجب التفطن في فقهها حينما يقول ناظر في مسألة: إن هذا قياس يُترك لأنه في مقابل النص، لابد من تحقيق كون القياس في مقابل هل قابل النص أو لا؟ أو أن في النص ما يستدعي تصحيح القياس هنا لعدم وقوع الدلالة على محل القياس، فدلالة النص ليست هي الدلالة التي هي محل القياس، فيكون توهم أن المحل واحد، ومن هنا جعل هذا مقابلًا لهذا، وإلا لو بان له الفرق؛ لبان أن النص في محل دلالته، وأن القياس دلالته في محلٍ آخر.

فهذه التفاريق أو الفروق هي محور الفهم لعلم أصول الفقه، وليس المعرفة المجملة ونحو ذلك.

فإذًا هذا بمعرفة النتيجة الكلية نعرف حكمين من حيث ترتيب الأدلة، ومن حيث الانتباه للتوهم حتى لا يقع طالب العلم والباحث في التوهم؛ فيُقوي هذا بحجة أنه قياس، ولا يكون في حقيقته من باب القياس أصلًا.

ومن شرط الفرع: أن يكون مناسبًا للأصل.

قال أبو المعالي الجويني -رحمه الله تعالى- في رسالته في الأصول: ومن شرط الفرع أن يكون مناسبًا للأًصل، هذا في القياس، وعرفت أن القياس فيه فرعٌ وأصل وعلةٌ وحكم.

قال: ومن شرط الفرع الحكم المسكوت عنه كما يُسمى في الاصطلاح، الحكم المسكوت عنه مع أنه في الحقيقة ليس ثمة حكم مسكوت عنه، لكنهم أرادوا هنا أنه لم يُصرح بذكره بذكر حكمه.

قال: ومن شرط الفرع: أن يكون مناسبًا للأصل، وهذه المناسبة تكشفها العلة، ولهذا إنما كانت العلة لتُبين هذه المناسبة بين الفرع والأصل، فحيث انتفت المناسبة بين الفرع والأصل؛ فيعني انتفاء العلة، فلا يصح القياس، ومن شرط الأصل أن يكون ثابتًا بدليلٍ متفقٍ عليه بين الخصمين، هذا في موارد الاحتجاج في الخلاف.

ولكن من حيث الاستدلال الشرعي: فهو يطرد ما يكون ثابتًا عنده.

ومن شرط العلة: أن تطرد في معلولاتها فلا تنتقض لفظًا ولا معنى.

نعم العلة لها شروط تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، فإذا خلت من ذلك؛ فهذا يكون به تأخر لدرجة العلة، أو ارتفاع لها، وهذا له تفصيل في كتب الأصول في الوصف الملائم والوصف المناسب، المناسب المرسل والمناسب الملائم، والمناسب المؤثر، بعضهم يُقسمها إلى ثلاثة أقسام، وبعضهم إلى غير ذلك، يُفرقون بين ما يسمونه ملائمًا وما يسمونه مؤثرًا وما يسمونه مرسلًا.

ومن شرط الحكم: أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات.

ومن شرط الحكم: أن يكون، وعندك و العلة هي الجالبة للحكم، شرط أداء.

ومن شرط الحكم أن يكون كالعلة في النفي والإثبات.

بحيث أنه إذا انتفت العلة؛ انتفى الحكم فيكون تبعًا لها، لأن الحكم في الترتيب وإن سُمي ركنًا فيقولون: أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعلة الجامع الوصف الظاهر المنضبط إلى آخره، والحكم، الحكم هو النتيجة، فالحكم تبعٌ للعلة، فحيث ارتفعت العلة؛ ارتفع إيش؟ الحكم، وحيث لا علة فلا قياس.

ولهذا أبلغ مباحث دليل القياس كما سبق: هو مبحث العلة، لأنه هو الموجب للحق.

والعلة هي الجالبة للحكم، والحكم هو المجلوب للعلة.

العلة هي الجالبة للحكم، هي التي بها يقع الحكم، فهي الموجبة لوجود الحكم، والحكم هو المجلوب وهو النتيجة، وهو مسببٌ عن السبب إذا اعتبرته على الترتيب العقلي فالعلة سبب والحكم مسبب.

وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة؛ يتمسك بالأصل وهو الحظر، ومن الناس من يقول بضده: وهو أن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة إلا ما حظره الشرع، ومنهم من قال بالتوقف.

هذه ثلاثة مذاهب ذكرها أبو المعالي في الأًصل، هل الأصل الحظر أو الأصل الإباحة أم التوقف؟ وهذه ثلاثة مذاهب مشهورة لأهل الأصول وللنظار من المتكلمين الذين كتبوا في هذه المسائل.

وقد يقال كما ذكر ذلك بعضهم أيضًا: بأن هذه المسألة ليس فيها إطلاق على كل تقدير، وتحتمل القول المقيد ولا تحتمل القول المطلق.

ومعنى استصحاب الحال: أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي.

قال: ومعنى استصحاب الحال، هذا معنى استصحاب الحال أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي، لكنك إذا نظرت ووجدت أن الشريعة أعطت أحكامًا كلية رجع ذلك إلى أن هذا الاستصحاب للأصل هو استصحاب للحكم الشرعي، لكن أصبح الحكم الشرعي هنا حكمًا كليًا كما في المطعومات مثلًا في الطعام فإن الشريعة أعطت فيه حكمًا ولكنه كلي، لأنه في الشريعة على الإباحة أليس كذلك؟ في قول الله: {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ}[الأنعام: ١٤٥]، هذا الشريعة أعطت أن الأصل فيه الإباحة.

فكل واحدٍ من أفراد هذا الأصل الكلي يكون داخلًا في هذا الحكم الشرعي، وعليه فكيف يترتب أنها أحكام مبتدئة قبل ورود الشرع، وهذا كما سبق الإشارة إليه في بعض المسائل تكون مبنية على أوائل مقدمات مُنازع فيها.

وأما الأدلة: فيُقدم الجلي منها على الخفي، والموجب للعلم على الموجب للظن.

نعم، هذا في ترتيب الأدلة، قال: وأما في الأدلة، وكذلك في الدلالات، سواء أنت تعرف أن الدليل فيه جهتان: جهة الثبوت، وجهة إيش؟ الدلالة، جهة الثبوت إما أن تكون في عينه وإلا في أصله، كقياس المعين فهل هو من القياس المعتبر أم ليس من القياس المعتبر؟ كقياس معينٍ في فرع، فهذا ثبوت العين، أو كذلك حديث رواية فردة، فأنت تبحث في ثبوت هذه الرواية من عدم ثبوتها.

أو يكون في أصله: كأن تقول: أصل دليل الاستحسان هل هو حُجة أو ليس إيش؟ حجة، ثم إذا قلت: أنه حجة بحثت في رتبته، هل يُقدم على قول الصحابي أو على المصلحة المرسلة أو ما إلى ذلك، وعلم ترتيب الأدلة هو من جوهر علم الأصول، علم ترتيب الأدلة وترتيب الدلالات، بل هذا هو فقه علم الأصول.

أما تسمية الأدلة وتسمية الدلالات ابتداءً فهذا في الغالب أنه مقدمة سهلة، كأن تقول: القياس حُجة، والاستحسان حُجة والمصلحة المرسلة حُجة، أو تقول: فيها خلاف والراجح أن هذا حُجة، هذا تسمية أليس كذلك؟ لكن وين الفقه الأبلغ في ماذا؟ في الترتيب، ترتيب الجنس أو ترتيب العين، كأن

تقول: القياس يُقدم على قول الصحابي، أو تقول: قول الصحابي يُقدم على القياس، هذا ترتيب في الأصل.

ثم إذا رتبت الأصل وقلت: إن قول الصحابي يُقدم على دليل القياس، أو قلت العكس: القياس يُقدم على قول الصحابي، تبحث في موضوع الاضطراد من عدمه، ولهذا في ظاهر مذهب الإمام أحمد: يُقدم قول الصحابي على القياس، ولهذا كثير من المتأخرين إذا سموا مذهبه سموه هكذا من أصحابه وغيرهم.

وفي مذهب الإمام أبي حنيفة: يُعتد بالقياس، وبعضهم يقول: إن القياس مقدم على أقوال الصحابة في مذهب أبي حنيفة من أصحابه وغيرهم، ولكن عند التحقيق والبحث تجد أن هذا وإن اعُتبر أو أمكن عبارة أدق أمكن اعتباره كأصلٍ في أحد المذهبين، إلا أنه لا يلزم أن يُفرع عليه، فقد يُقارن قول الصحابي من الحال العلمية المعتبرة عند أبي حنيفة ما يدع قياسًا لقول صحابي، وقد يُقارن القياس من الاقتضاء الشرعي ما يُقدم الإمام أحمد وجهًا من القياس على أثرٍ من بعض الصحابة، فهذا التفصيل أيضًا لا تخلو منه المسائل، واضح يا إخوان؟

فهذا مما يحسن تتبعه، مثله فقه الدلالات، لما تقول مثلًا: الترتيب بين الدلالات أن تقول: المنطوق والمفهوم، فإذا قلت: المنطوق حُجة والمفهوم تعرفون هو صور، بعضهم يجعلها سبعًا وفيها خلاف، فإذا قلت: تلك الصور من المفهوم معتبرة، فجعلت المنطوق حُجة وبابًا من المفهوم حُجة، بقينا هنا في الترتيب، فتقول: المنطوق مقدم على ماذا؟ المفهوم.

هذه الجملة المنطوق مقدم على المفهوم هي مُقدمة سهلة، لكن الشأن في ماذا؟ الشأن في المقدمات التي بقيت، هل هذا بالفعل أنه منطوق لهذا الحكم، وإلا هو منطوق لحكمٍ آخر.

أحيانًا يأتي منطوق ومفهوم يبين أن الأول منطوق وأن الثاني إيش؟ مفهوم، وهذا هو الذي يوقع التوهم، لأنه إذا بان أن الأول منطوق والثاني مفهوم؛ تبادر إلى الذهن مباشرةً أن المنطوق يُقدم على إيش؟ المفهوم، من أين يجيء التوهم في مثل هذا؟ يجيء التوهم في مثل هذا أنه منطوق ولكنه ليس في محل الحكم، محل البحث.

مثل حديث: بئر بُضاعة حديث أبي سعيد الخدري في السنن: «**إن الماء طهورٌ لا يُنجسه شيء**»، مع حديث ابن عمر المشهور بحديث القلتين: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، حديث ابن عمر منطوقه: «**إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث**»، مفهومه: أن ما دون القلتين يحمل الخبث هذا مفهومه، إذا جاءنا محل الحكم ما هو؟ إذا جاءك مسألة ورود النجاسة التي لم يظهر أثرها بالأوصاف الثلاثة عند الفقهاء على ماءٍ قليل دون القلتين، فإن أعملنا مفهوم حديث القلتين قلنا إيش؟ يكون نجسًا، لأنه ظهرت فيه النجاسة هذا بالإجماع أنه نجس، لكن الكلام في ماءٍ قليل دون القلتين على هذا القصد في التصوير للمسألة، وهو المقصد في المذهب عند ذكرهم للقليل، وردت عليه نجاسة، تقول: على حديث القلتين من حيث دلالة المفهوم يكون إيش؟ نجسًا.

قد يُقال: إن حديث بئر بُضاعة: «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**»، منطوقه يُفيد أنه لا ينجس إلا بالتغير، والتغير مجمع عليه وصريح في الشريعة.

فتكون نتيجة البحث لدى البعض فيقول لك إيش؟ الراجح أنه لا ينجس ما دام ما ظهر عليه أحد الأوصاف الثلاثة، أننا نستدل هنا بحديث المنطوق يقابله مفهوم، أو نستدل بالمنطوق مقابل المفهوم، وإذا تعارض كما يُعبر وإن كان التعبير فيه ما فيه، المنطوق والمفهوم فالمقدم المنطوق على إيش؟ المفهوم.

وحديث بئر بُضاعة هو منطوق، لكنه ليس منطوقًا في إيش؟ محل الحكم، ليس منطوقًا في محل الحكم، فإذًا ليس الشأن في أن تقول: المنطوق مقدم على المفهوم، هذا شأنٌ يسير، ولكن الشأن أن تتبين أن هذا منطوق أو ليس منطوقًا، وهذا مفهوم أو ليس إيش؟ مفهومًا، والمفهوم هل هو من المفهوم المعتبر أم لا.

ثم إذا تحقق أنه منطوق وهذا مفهوم؛ تنتقل إلى مقدمة ثانية وهي ماذا؟ هل المنطوق هذا في محل الحكم أو ليس في إيش؟ محل الحكم، وهكذا يتسلسل النظر حتى يصح كنتيجة في الأخير أنك قدمت المنطوق على إيش؟ المفهوم.

ومثله إذا قلت: العام المحفوظ والعام المخصوص، فهذا للترتيب بين الدلالات، يقولون: العام المحفوظ يُقدم على العام المخصوص مثلًا الذي دخله التخصيص، فهذا أيضًا يحتاج إلى مقدمات وإلا هو كجملة تُسمى أو يسهل تسميتها.

ومثله في الأقيسة، وربما عدله عن الجلي إلى الخفي، ولذلك كأن في كلام أبي المعالي –رحمه الله– إشارة إلى ترك العمل بدليل الاستحسان، لأن من أخص أوجه الاستحسان عند الحنفية: ترك العمل بالقياس الجلي إلى قياسٍ خفي، فهو هنا يقول: وأما الأدلة فيُقدم الجلي منها على الخفي، هذا هو الأصل لا شك، لكن هل يُعدل عنه بما يُسمى عند الأحناف وغيرهم الاستحسان؟ الراجح أنه يُعدل عنه، ويكون هذا الخفي إنما أثر عليه تسميته، وإلا هو في حقيقة الأمر في الشريعة أقوى من الثاني عند تقديمه عليه، لكن أثر عليه ماذا؟ تسميته.

فإذا خطر على العقل الأول أنه خفيٌ وما يُقابله جلي؛ قد يتبادر حكم العقل هنا فيقول: إن الجلي أولى، أليس كذلك؟ لكن هذا توهمٌ فرضه الاسم أنه سُمي هذا جليًا وسُمي هذا إيش؟ خفيًا، وإلا هو في حقيقة الأمر وفي نفس الأمر في مثال القياس الجلي والقياس الخفي وما يكون على دليل الاستحسان منهما هذا الجلي في حقيقته ليس جليًا في هذا المحل، وذلك الخفي ليس خفيًا في ذلك المحل، لكنه الخفاء الإضافي الذي ترتب على هذا المصطلح.

ومثله قال: والموجب للعلم على الموجب للظن، فيقدم الإجماع القطعي على بعض الأدلة الظنية وهذا مضطرد في الأحكام.

قال –رحمه الله–: شروط المفتي: ومن شرط المفتي أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا خلافًا ومذهبًا، وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد عارفًا بما يُحتاج

إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال وتفسير الآيات الواردة في الأحكام، والأخبار الواردة فيها.

قال أبو المعالي الجويني -رحمه الله تعالى-: ومن شرط المفتي أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا، أن يكون عارفًا بالفقه أصلًا أي بأصول الفقه، وفرعًا أي برؤوس المسائل وفروع المسائل الفقهية، وأن يعرف الخلاف والمذهب، المذهب الذي نسج على أصوله، أن يكون عارفًا بالفقه أصلًا أي بأصول الفقه أو أصول المذهب المعين.

ومذهبًا: يكون عارفًا بفروع المذهب وعارفًا بالخلاف، ثم ذكر في صفته أيضًا: أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفًا بما يُحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال وتفسير الآيات الوارد في الأحكام والأخبار الواردة فيها، هذه الأوصاف التي ذكرها أبو المعالي -رحمه الله- في صفة أو في شرط المفتي، يُريد بذلك المفتي بمعنى المجتهد، أما المفتي بمعنى الناقل للفتوى والمقرب للفتوى فلا يلزم فيه هذه الشروط، وإلا لانغلق إيش؟ باب الفتوى، لانغلق باب الفتوى، لأن باب الفتوى أشكل من باب الاجتهاد، لأنه قالوا أو قالت طائفةٌ بإغلاق باب الاجتهاد.

فهذه مسألة على كل حال لها بحث كما سيأتي -إن شاء الله- لكن باب الفتوى مشكل على هذا، لأنك إذا أغلقت باب الفتوى كيف يُفتى الناس؟ ولعل المخرج في هذا من حيث المخرج بمعنى التفسير العلمي لما يرد في كلام

علماء الأصول، ككلام الإمام أبي المعالي –رحمه الله– هنا ويذكره غيره من الأصوليين كذلك، أن نقول: فرقٌ بين مقامين: بين مقام الفتوى أو المفتي بمعنى الذي هو على صفة الاجتهاد في الفتوى، فهذا هو المجتهد وإذا كان المجتهد فله شروط الاجتهاد، ولا يكون غريبًا أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا ومذهبا، وأن يكون عارفًا باللغة إلى آخره، لأن المفتي هنا هو بمعنى إيش؟ المجتهد.

وأبو المعالي أراد ذلك، وأنت ترى أنه في الجمل ماذا قال؟ قال: وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، إذًا هو أراد بالمفتي هنا ماذا؟ المجتهد، ولا شك أن هذا هو المفتي الأعلى رتبةً، لكن هل تصح الفتوى بمن دونه؟

نقول: نعم يوجد من دونه ممن لا يكون مقلدًا، لأنهم يجعلون على التقابل المفتي والمستفتي، والمجتهد والمقلد، هو دون درجة المفتي على معنى المجتهد هنا من يكون ناقلًا للفتوى، وهذا النقل على أوجه، قد يكون نقلًا مجردًا، كمن يكون على مذهب إمامٍ كمالك –رحمه الله– متقنًا لفروع مالك، لكنه ليس عليمًا بآلة الاستنباط وأوجه الاجتهاد أو الإحاطة أو الجمع للغة، وما إلى ذلك مما ذكر هنا.

أو يذكر غيره ما هو أكثر منه أيضًا، لكن يكون عارفًا بعض المفتين من النوع الثاني يكون عارفًا بفروع مالك ومسائل مالك، وما انتهى إليه المذهب عند مالك أو عند أبي حنيفة أو عند أحمد أو عند الشافعي، فهو من أهل العلم،

لكنه ما بلغ رتبة الاجتهاد، فإذا سأله العامة والمستفتون، إذا سألوه عن المسائل وهو في مصرٍ شافعي أو في مصرٍ حنفي أو في مصرٍ حنبلي يعني في بلدٍ حنبلي أو مالكيٍ، أفتاهم بما عليه الإمام مالك.

فإذا قالوا له: متى يكون سجود السهو؟ قال لهم: يكون قبل السلام، لأنه إنما يفتيهم بمذهب الإمام الشافعي وهو شافعي، وذاك الحنفي يقول لهم: سجود السهو بعد السلام، وهذا الحنبلي إذا قالوا له قال لهم: الأصل فيه أنه قبل السلام إلا ما ثبت عن النبي أنه بعد السلام، والمالكي يقول: عندنا ما كان زيادةً؛ فبعد، وما كان نقصًا؛ فقبل مثلًا.

وقد يُحسن الاستدلال على وجهٍ من ذلك، ويكون حقيقة الاستدلال ليس تأسيسًا وإنما هو نقلٌ للاستدلال، فكما نقل القول عن مالك، نقل إيش؟ الاستدلال، فيرى أن أصحاب مالك استدلوا أو أن مالكا استدل لهذه المسألة أو تلك بدليل، أو أن أصحابه استدلوا لمذهبه، فيُحدث المستفتي بقول مالك أو الشافعي أو نحو هؤلاء وبدليله.

فهذا في حقيقته عنده قدر من الاجتهاد من جهة المعنى المجرد للاجتهاد، وإن كان لا يتفق والمعنى الخاص الذي يقصد إليه علماء الأصول في تسميتهم المجتهد المطلق، فلا ينطبق عليه بهذا التقدير، ولكنه أيضًا ليس من العامة، وهذه -كما تعلم- حال كثير من الناظرين في العلم أليس كذلك؟ فعندهم مادةٌ من الاجتهاد يعرفون بها تمييز المسائل، ورد المسائل إلى منازعها، وضبط

مذاهب أئمتهم أو مذاهب المجتهدين والنقل عنهم، ونقل الاستدلال نقلًا محكمًا، وتمييز الأوجه، كل هذا لم يصلوا به على ترتيب النظار من الأصوليين أو غير النظار أيضًا إلى رتبة المجتهد إيش؟ المطلق.

لكن أيضًا لا شك أنهم تجاوزوا به رتبة العامة، ومقام من رتبة التقليد، فصار لهم تقليدٌ من وجه، وصار لهم إيش؟ اجتهادٌ من وجه، وإذا اعتبرت ما يُذكر في بعض كتب الأصول أيضًا، أو عند طائفةٍ من علماء الأصول وهو قولٌ فيه وجاهة: وهو أن الاجتهاد يتجزأ، وهذا هو الظاهر من حال الصحابة – رضي الله عنهم– أن الاجتهاد يتجزأ، والدليل أنهم توقفوا توقف كبار مجتهديهم في بعض المسائل، فدل على أن الاجتهاد يتجزأ لأنه ليس هو نبوة لابد أن يكون هناك الحكم من النبي ﷺ، فالمجتهد يُصيب ويخطئ.

فالمقصود: أن ما ذكره هو هنا هو في شرط المفتي بمعنى المجتهد، وتقع الفتوى ممن دونه، ولكن النوع الثاني من الفتوى الذي قلنا: إنه يصح حتى لا تتعطل إيش؟ الفتوى، لو قيل: أنه لا يُفتي إلا من هو من أهل الاجتهاد المُطلق الذي كان على قدر الإمام مالك، أو قدر الإمام أحمد؛ لتعطلت كثير من الفتوى بالمسلمين أليس كذلك؟ والله ﷻ قال: {فاسألوا أهل الذكر}.

ولكن مع قولنا: إن الوجه الثاني سائغ، إلا أن من استعمله وصار من أهل الفتوى على الرتبة الثانية؛ يجب أن يكون مُدركًا أنه مُقلدًا من وجه، وإن كان عنده مادة الاجتهاد، ولزوم هذا المعنى في نفسه أن طريقته فيها مادة من التقليد

لا ينفك عنها هي التي تُلجم النفس التي يكون فيها قدر من سعة الحركة بالمسائل، فلا يتوهم هذا الناظر على هذه الرتبة أنه صار من أهل الاجتهاد المطلق.

ولهذا تجدون أن كبار المحققين الذين هم ربما يتجه أن يُقال: هم من أهل الاجتهاد المطلق، لكنهم من ناحيةٍ أو من وجهٍ آخر التزموا بأصل مذهب، وهذا يريد عليه سؤال: هل من التزم من العلماء بأصول مذهب من المذاهب الأربعة يعني أنه تجرد عن رتبة المجتهد المطلق؟ التنظير المشهور يقول ذلك، ولكن هذا فيه نظر، فلا يكون سلوك رتبة الاجتهاد المطلق إلا بترك التمذهب، وهذا ليس كذلك، لأنه ومن مثال ذلك مثلًا: الإمام ابن تيمية -رحمه الله- له صفة الاجتهاد في بعض المسائل من الشريعة التي أشبه ما تكون بالنوازل التي وقعت، فصار له فيها قولٌ وتحقيق، لكنه فيما جرى عليه وهي الغالب من المسائل فيما جرى عليه من القول وهي أغلب المسائل إنما هو يُفرع عن مذاهب الفقهاء، فيعرض له مقام من الاجتهاد المُطلق، وإن كان الأصل أنه ماذا؟ وإن كان الأصل أنه نقل عن غيره من أهل العلم، لكن هل نقله كان نقلًا مجردًا أم أنه نقل مجتهد وفيه مادة اجتهاد في الترجيح ونظر الأدلة والدلالات؟ أليس كذلك؟ فهذه مادة من الاجتهاد.

ولا ينضبط لك المعنى على التحقيق والتطبيق إلا بتقدير إمكان الجمع بين مادة من التقليد ومادة من الاجتهاد في نظر المجتهد واجتهاده وعقله، فهو

مركبٌ من الاجتهاد، ومركبٌ من مادة من التقليد، أما أن يُتوهم أن الاجتهاد والتقليد بينهما تمانع بحيث أن المجتهد ينفك عن التقليد من كل وجه، أو أن المقلد ينفك عن الاجتهاد من كل وجه؛ فهذا فرضٌ من فروض العقل ليس إلا، لكن إذا جئت التطبيق ما من إمامٍ إلا وله سلف، وقد قال الإمام أحمد وهو من أئمة الاجتهاد: لا تقل في مسألة إلا ولك فيها إمام.

فهذا على كل حال من المسائل التي لا تضطرد على مطلق التقدير، لكن المقصود: أن النوع الثاني من الفتوى يجب أن يكون مُحاطًا بهذا القدر من الحال حال النفس، حتى لا يتقحم المسائل تقحم المجتهدين، ولا يُتوهم أيضًا أن من أراد الدخول في الاجتهاد المطلق إنما بين يديه أن تجرد من مذهبٍ معين، فهذا التجرد لا يُفيده شيئًا في العلم، ولذلك ما ذكروا أنه في شرط المجتهد المطلق ما ذكروا في شرطه وصفته أن لا يكون عارفًا بمذهب إمام، أو بنا على أصوله أو نحو ذلك.

بل الأصل أنه لا يترقى إلى ذلك إلا إذا اعتبر بهذه المقدمات من قبل، فهي رُتبة لا ينزع إليها نزعًا، وإنما يترقى إليها ترقيًا، ليست طفرة الاجتهاد ليست طفرة كطفرة النظام، إنما الاجتهاد بمعنى طفرة النظام، النظام كان يقول بالطفرة كما عيب عليه في علم النظر، وهو أنه قد ينتقل من رقم واحد إلى رقم ثلاثة دون أن يمر برقم اثنين، هذه مسألة بعيدة عنا.

لكن القصد: أنه كذلك في الاجتهاد لا توجد طفرة أن الإنسان فجأة يتحول إلى إيش؟ مجتهد بشعار أنه لا ينتسب لمذهب، فإذا لم ينتسب لمذهبٍ من المذاهب الأربعة سُمي إيش؟ مجتهدًا، وغيره أعلم منه، لكن لما انتسب لمذهب؛ سُمي مُقلدًا، العلم لا يُؤتى هكذا.

قال -رحمه الله-: ومن شرط المستفتي، نعم.

ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد فيُقلد المفتي في الفتيا.

ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد، وهذا خرج به أن المجتهد لا يُقلد مجتهدًا، وهذه فيها مادةٌ من الخلاف، أما من ليس مجتهدًا، فلا يشك أنه يُقلد، المقلد يُقلد المستفتي، لكن المجتهد هل يسوغ له للمجتهد أن يُقلد مجتهدًا آخر؟ الجمهور على المنع، قالوا: إلا إن تضايق الوقت وما أمكنه الاجتهاد.

قال: وليس للعالم أن يُقلد، مع أن هذه جملة مجملة في كلام أبي المعالي – رحمه الله– فما المقصود بالعالم؟ هل العالم بمعنى الناقل والمُحرر الذي لم يصل رتبة الاجتهاد المطلق؟ لأن من يُضاف إلى هذا الاسم في العادة قد يكون ناقلًا وعنده مقامٌ من التحرير، وقد يكون ناقلًا وعنده مقامٌ أبلغ من التحرير، وقد يكون ناقلًا وعنده مقامٌ من الاجتهاد، وهذه –كما ترى– درجات ما وصل بها رتبة المجتهد المطلق.

قال: والتقليد قبول قول القائل بلا حُجة، وهذا ليس بلازم، لأن اسم التقليد ليس من الأسماء التي وُضع لها حدٌ في ابتداء الشريعة، ولاسيما أنهم قابلوا بين ماذا؟ بين الاجتهاد وإيش؟ والتقليد، فإذا قبل القول بحُجة هل يُسمى مجتهدًا؟ لا يسمونه إيش؟ لا يسمونه مجتهدًا، فدل على أن اسم التقليد أوسع من ذلك، وهم يجعلون أصحاب مالك في الجملة وأصحاب أبي حنيفة يجعلونهم من المقلدة لأبي حنيفة أو لمالك أو لأحمد إلى آخره، وهم يعرفون

أقوال أئمتهم بحجة، ولذلك يُرجحون وقد يتركون المذهب في بعض المسائل أو يُرجحون بين اختلاف المذهب.

فقوله –رحمه الله-: والتقليد قبول قول القائل بلا حُجة، نقول: فإذا كان بحُجة فماذا يُسمى؟ سُمي اجتهادًا هذا الاجتهاد إلى أنه تقليد ولكن بُحجة، وهذا ما لا يقول به أبو المعالي –رحمه الله– وهو يقول: أن المجتهد كما سيأتي في صفته له شروط مطولة، إلا أن يعتبر المصطلح الذي توسط به بعض العلماء الأصول والقواعد وهو أنهم سموا بين المجتهد المطلق وبين المقلد سموا بينهما من يُسمونه المجتهد في المذهب، أو المجتهد للمذهب، وهو مجتهدٌ إضافي وليس مجتهدًا مطلقًا، فيسمون القاضي أبى يعلى الحنبلي مثلًا يسمونه مجتهدًا للمذهب لأنه يستدل، ويسمون من دون القاضي من الحنابلة مجتهدًا في المذهب لأنه يُحرر في آراء الإمام وإن كان لا يستدل، فهذه رتب سماها بعضهم اجتهادًا، وهذا لا مشاحة فيه.

لأنه عند التحقيق هي مادةٌ من الاجتهاد ومادةٌ من التقليد، وليس هذا الاسم يستلزم الممانعة لهذا من كل وجه، وكما أنك تقول: المجتهد المطلق، يصح أن تقول: المقلد المطلق، المقلد المطلق هو العامي، لكن إذا ترقى عن ذلك ككثير من الفقهاء أو الباحثين الذين لا يصلون إلى درجة المجتهد المطلق فماذا تُسميه؟ هو ترقى عن المقلد المطلق إلى مقلدٍ مقيد، أو نزل عن المجتهد المطلق إلى مجتهدٍ

مقيد، وفي حقيقته العلمية أنه عنده مادةٌ من الاجتهاد، وعنده مـادةٌ مـن إيـش؟ من التقليد.

فـإذا نظـرت مـثلًا في أبي عمـر بـن عبـد الـبر مـن أصـحاب مالـك، لا أحـد يقول: إن أبا عمر بن عبد البر هو مقلدٌ محض، ويصدق عليه الحد الذي قيـل في التقليد قبول قـول القائـل بـلا إيـش؟ حُجـة، وهـو يقـول في مسـائل: ولا أعلـم لمالك، وهو مالكي، ولا أعلم لمالك حُجـةً في هـذه المسـألة، هـذا مـا صـار مقلـد يقبل القول بلا حُجة أليس كذلك؟ ومثله كثير في أصـحاب مالـك وأصـحاب أبي حنيفة فلا يتأتى أن تُسمي مثلًا أبا الوفاء ابن عقيل عـلى سـعة ذكائـه وعلمـه أنه مقلدٌ محض، حقيقته يقبل قول القائل بلا حُجة.

طبعًا أبو المعالي –رحمه الله– لا نقول أنه يريـد ذلـك، لـيس البحـث الآن في إلزام أبي المعالي بهذه، إنما المقصود أن تضـح المعـاني، معـاني الاجتهـاد والتقليـد، وأن بـين أعـلى رتبـة في الاجتهـاد وأدنـى رتبـة في التقليـد بيـنهما إيـش؟ بيـنهما إن صحت العبارة مفازة، أن بين المجتهـد المطلـق كمالـك أو كأحمـد أو كـأبي حنيفـة وبين المقلد العامي بينهما مفازة أليس كذلك؟ هذه المفازة ماذا نُسميها؟ التي إلى الآن هو تحول من كونه عاميًا محضًا وترقى في العلم درجات، لكنه مـا بلـغ رتبـة الاجتهاد، فهذا على كـل تقـدير لابـد أن يُلاحـظ حتـى لا يُتـوهم إغـلاق العلـم بمسألة التقليد أو إغلاق الاجتهاد، قال: فعلى هذا.

والتقليد: قبول قول القائل بلا حُجة، فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ يُسمى تقليدًا.

هذا ليس بلازم، وإن كان اسم التقليد من الأسماء التي فيها -إن صحت العبارة- محايدة، لكن أشرف منه اسم التقليد أن يُقال: يُسمى قبول قول النبي ﷺ إتباعًا واقتداءً وأُسوةً واهتداءً ونحو ذلك من الأسماء، فهذه أسماء شرعية أولى من اسم التقليد.

وكيف يُقال هو متمانع ترى في المنطق متمانع في المنطق، يقول: فعلى هذا فقبول قول النبي يُسمى تقليدًا، لأنه التقليد عنده قبول قول القائل بدون إيش؟ حُجة، طيب هو قوله حُجة أليس كذلك؟ وهو إنما قلده لأنه يعلم أنه إيش؟ أنه نبيٌ من عند الله ورسولٌ من عند الله، فقوله حُجة، فما صدق اسم التقليد، لكن نقول: كلمة التقليد في أصلها كلمة مُحايدة ليست من الكلمات التي تدل على الذم المطلق ولا على المدح المطلق بخلاف الاقتداء فهو اسم شرعي {أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده}.

ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله.

هذا وجه من التقليد ولكن ليس هو مادة التقليد مطلقًا.

فإن قلنا: إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس، فيجوز أن يُسمى قبول قوله تقليدًا.

هذا على التقدير الثاني، وهذا أيضًا لا يصح، لا يصح من جهة التراتيب كما سبق لأن قوله: قول المقلد قبول القول بلا حُجة أو لا تدري من أين قاله كلا القولين لا يصدق على النبي ﷺ لأنك لا تقول: لا تدري من أين قاله، ندري من أين قاله {وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحيٌ يوحى}، تقحم بعض النظار الأصوليين –رحمهم الله– وفرضوا أن النبي استعمل القياس، وهذه مسألة خلافية، كتب الأصول هل النبي يقول بالقياس استعمل القياس؟ هذا توهم، القياس هو من صنعة المجتهدين بعده، ولهذا هو دليل ظني، أما النبي ﷺ فلا يُسمى هذا من باب القياس بل هذه سنته.

فإذا رد النبي إلى كتاب الله لا نقول: إنه رد قياسًا، وإنما نقول: أنه رد بيانًا، فهو يُبين مجمل القرآن، وما تضمنه القرآن من الأحكام، أما القياس الذي عناه الأصولي إلحاق الأصل بالفرع لعلةٍ جامعةٍ بينهما، فما يرد عن النبي أعلى منه رتبة وهو أنه سنة، أنه يُسمى سنة وما يسمى قياسًا، ولذلك يكون حُجةً ولابد، ويكون صوابًا ولابد بخلاف قياس المجتهد فيقع فيه الصواب والخطأ.

قال –رحمه الله–: الاجتهاد، وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض.

الاجتهاد قال: وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض، هذا في اللغة، والاجتهاد من الأسماء الشرعية، كما جاء عن النبي ﷺ في حديث عمرو بن العاص في الصحيحين: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجرٌ**»، فالاجتهاد من الأسماء الشرعية.

فالمجتهد إذا كان كامل الآلة في الاجتهاد فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فيها فأخطأ فله أجرٌ واحد.

إن اجتهد فأصاب؛ فله أجران أجر الإصابة وأجر الاجتهاد، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد وهو أجر الاجتهاد، ولكن أبي المعالي –رحمه الله– قال: إن كان كامل الآلة، بمعنى أنه إنما دخل وهو أهلٌ لهذا الدخول، أما إذا تقحم ما ليس له به علم؛ فهو مذموم، فمن قال في الشريعة بغير علم؛ فهو مذموم ولو أصاب.

فلو أن أُناسًا مسافرين سألوا شخصًا وهو لا يعرف وسألوه عن حكم من الأحكام فأفتاهم، ثم لما رجعوا إلى بلدهم سألوا عالمًا فقال لهم: فعلكم صحيح، لكن ذاك الذي أخبرهم إنما قاله عن اجتهادٍ وآليةٍ في الاجتهاد أو ليس كذلك؟ فنقول: إنه مذمومٌ ولو أصاب لأن الشريعة لا يُقال فيها إلا بعلم {ولا تقف ما ليس لك به علم}.

ومن من قال: كل مجتهدٍ في الفروع مصيب.

هذه مسألة الأصول والفروع ولكن لها بحوثٌ مطولة.

ولا يجوز أن يُقال: كل مجتهدٍ في الأصول الكلامية مصيب، لأن ذلك يُؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى والمجوس والكفار والملحدين.

الصواب: أن كل مجتهد اجتهد في مسائل الأصول فإن الصواب فيها واحد، وأن من اجتهد في مسائل الفروع فكذلك الصواب فيها واحد، لأن حكم الله ﷻ وهو دينه وشرعه هو درجات، وهو داخلٌ في اسم الإيمان والدين -كما سبق- وكما قال النبي ﷺ: «**الإيمان بضعٌ وسبعون**»، كما في الصحيحين وغيرهما «**بضعٌ وسبعون شعبة**»، جاء في رواية الإمام مسلم: «**فأعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»، فالدين واحد سواءً كان أصلًا أو فرعًا.

لكن الأصول لما كان دليلها متواترًا مستفيضًا ما احتملت الخلاف فصار المخالف مذمومًا فيها، ولما كان كثير من الفروع هو من الأدلة المستنبطة أحكامها من الأدلة المستنبطة اتسع فيها الخلاف وجاء فيها أنه إن اجتهد فأخطأ فله أجر، لأنها يعرض فيها بعض التردد من جهة الأدلة المستنبطة التي يمكن إجمالها بأنه إما ظني في الدلالة أو ظني في الثبوت.

إنما الراجح: أن كل مجتهدٍ في الفروع مصيب ليس كذلك، إنما الاجتهاد المصيب في الدين واحد سواءً كان أصلًا أو فرعًا، لكن في الفرع لا يُعلم ولا يُقطع من المصيب، لأن الدليل ماذا؟ يحتمل، وعلى هذا قال الإمام الشافعي: قولي صواب يحتمل الخطأ، هذا الاحتمال وارد على كل أقوال الفقهاء في الجملة،

إلا في مسائل نذر استفاضت فيها سنة خفيت على فقيه، فهذه ليست هي الغالب على المسائل، هذه جملةٌ قليلة من المسائل، لكن أغلب مسائل الفروع المختلف فيها الراجح فيها يُسمى راجحًا ولا يقال صوابًا، إنما إن سُمي صوابًا فهو تجوز، فهو راجح ومحتمل ويحتمل أن يكون الصواب في القول الآخر أو في القول الراجح، يحتمل في هذا ويحتمل في هذا.

وأما في مسائل أصول الدين: فإن هكذا من باب أولى المصيب فيها واحد، لكن ذُم المخالف فيها لاستفاضة الأدلة، فالمخالف يقع في مادة من التقصير في الجملة، ولاسيما إذا انتظم ذلك، ولذلك اتقى أبو المعالي -رحمه الله- مسائل الأصول التي عبر عنها بقوله: الأصول الكلامية، يريد المنسوبة إلى علم الكلام.

ودليل من قال: ليس كل مجتهدٍ في الفروع مصيبًا قول النبي ﷺ: «**من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد**»، ووجه الدليل: أن النبي ﷺ خطأ المجتهد تارة وصوبه أخرى.

قال: ودليل من قال: ليس كل مجتهدٍ في الفروع مصيبًا، ثم ذكر الاستدلال بحديث عمرو بن العاص: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**»، قال: فإن النبي ﷺ ذكر خطئًا وصوابًا، فدل على أن المصيب إيش؟ ليس واحدًا وهذا في الفروع، قال: لأنه مُدح الثاني وهو مخطئ لكونه له أجر الاجتهاد ولم يُمدح خطئه.

وترى أن أبا المعالي لما ذكر هذا ووجه الدليل وما استدرك عليه مع أن المشهور عند كثيرٍ من أصحاب هو الأول، وهذا من أدبه -رحمه الله- فإنه ابتدئ بالقول الذي هو مشهورٌ عند أصحابه، ولكن كأن في نفسه من هذا الرأي الذي يقول: إن كل مجتهدٍ في الفروع مصيب، في نفسه منه شيء فتعقبه، ولما تعقبه ذكر الحُجة في التعقب، وذكر الدليل وهذا من لطف الفقهاء -رحمهم الله- وحسن أدبهم مع أصحابهم.

فإن العاقل العارف العالم أو من دون ذلك ولكنه ذو صفاءٍ في الإدراك يفهم أن القول الأول عليه بعض التأخر من جهة هذا الذي يُعارضه أليس كذلك؟ وما لزمه أن ينتصب لتخطئة أصحابه تخطئةً صحيحة، ولكنه أشار لك إشارةٍ لطيفة وهذا من الأدب الذي يحسن لطالب العلم أن يقتفي طريقتهم فيه

فيما لا يكون فيه لبسًا للحق بالباطل، وإلا فقد تقتضي المسألة البيان الأوضح والتصريح الأوضح، لكن هذا بحسب قدر المسألة، وبحسب طريقة التنبيه.

وربما قيل: لو أن أبا المعالي قال: إن هذا القول فيه نظر أو إنه مرجوح أو خلاف الصواب، لما أتى بإفادةٍ علمية بقدر إفادته التي ذكرها بالطريقة الثانية أليس كذلك؟ فإن البرهان في الطريقة الثانية التي كتبها هنا أبلغ من البرهان لو قال: إن هذا قولٌ مرجوح أو لا يصح، بل قد يقال: هذا لا برهان فيه، وإنما هو حكمٌ لم يُذكر دليله، فهذا مما يحسن أن التنبيه يكون ليس على طريقة العلو، وهذا من الأدب لطالب العلم أنه إذا استدرك على غيره من أهل العلم، ومثله بين طلبة العلم الآن والدعاة، إذا استدرك بعضهم على بعض يكون على معنى {وليتلطف}، لا يكون علوًا في الأرض، وهذا يُبالغ في الكلمات كأنها تشهير في إيش؟ كأنها تشهير بالمخطئ، وقد يكون هو لم يفهم هذا أو قد يكون هذا الموضوع لا يحتاجه، إنما نزعة العلو هذه يجب أن طالب العلم يتجرد عنها، ويكف شأنها، لأن صفة العلو في الأرض من صفة المؤمنين، إنما من صفة المؤمنين العلو الإيماني: {ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين}، فإيمانهم.

ومن الإيمان: حسن الأدب في العلم، وحسن التأتي في العلم، أما العلو في الأرض وهو أن يكون انتصر وظهر وتميز، فهذا ليس من الشأن، ولذلك ما ذكر الله العلو في الأرض مدحًا، إنما يذكر العلو الإيماني باسمه المعرف {وأنتم

الأعلـون}، إنـما العلـو في الأرض أُضـيف إلى مـن؟ أُضـيف إلى فرعـون: {إن فرعون علا في الأرض}.

نسأل الله ﷻ لنا ولكن العلـم النـافع والعمـل الصـالح والهداية والسـداد، وبهذا نختم هذه المجالس في هذا الفصل جعلهـا الله ﷻ خالصـة لوجـه الكـريم وحده لا شريك له، وبالله التوفيق.